حوليات الجامعة التونسية ـ عدد 2006/51 ص ص 7-20

النحو العربي والمنطق بين الرفض والمهادنة

بقلم : عبد القادر المهيري

إن قضية علاقة النحو العربي بالتراث اليوناني وخاصّة الفلسفي منه أو المنطقي درست منذ منتصف القرن التاسع عشر وتعاقبت حولها البحوث بين قائل بتأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني وباقتباسه منه أهم مقولاته، ورافض لهذا التأثر باعتبار النحو العربي نشأ في صلب العلوم الاسلامية واستمد مقولاته أو مصطلحاته من الفقه خاصّة. فقد وقف عدد من أعلام الاستشراق الموقف الأول مثل قويدي Guidi وماركس Merx وقيب Gibb وفرستيق Versteagh وغيرهم ؛ وحذا حذو هؤلاء الأعلام عدد من الباحثين العرب كابراهيم مدكور وأمين الخولي وابراهيم مصطفى. وقد رأى العديد ممن تحدثوا عن النحو العربي أن من صعوباته تأثره بالمنطق اليوناني ؛ ويرجع عهد رفض هذا القول إلى منتصف القرن التاسع عشر أيضا. فقد اعتبر المستشرق الألماني Ewald أن ذلك راجع إلى ضرب من الجهل بحقيقة الأشياء [1]. وتعاقبت الكتابات أيضا في هذا الرفض ومن أشهر الرافضين عند المستشرقين كارتر M.G. Carter وعند العرب عبد الرحمان الحاج صالح، بل إن بعض من قال باقتباس مقولات

(1) نقلا عن فصل كارتر M.G. Carter. Les origines de la grammaire arabe; Revue des études islamiques XL/1-1972.

النحو العربي من التراث اليوناني قد عدل عن رأيه ورأى أن هذا النحو استمد مقوماته من العلوم الاسلامية. هذا هو شأن فرستيق، فقد وضع كتابا باللغة الانكليزية بعنوان العناصر اليونانية في الفكر اللساني العربي، ثم بعد ذلك بسنوات عدل عن نظريته في بحث قدمه في ندوة عقدت بجامعة ليون منذ بضع سنوات. ومن أهم ما ألف في هذا الموضوع كتاب بالفرنسية وضعه العمراني جمال بعنوان المنطق الأرسطي والنحو العربي تناول فيه مختلف الآراء القائلة بالاقتباس بالنقد والتمحيص، واعتمد في عمله على نماذج من النصوص الفلسفية والنحوية وسعى أن يبيّن ما بين منطق أرسطو ومفاهيم نحو سيبويه من فروق وقد استفدنا منه لاعداد هذا البحث.

وليست غايتنا في هذا البحث الرجوع إلى هذا الموضوع أي الجدل حول نشأة النحو العربي وما قد يكون تأثر به في نشأته من تراث ثقافات أخرى، لكنا نروم إلقاء نظرة على مواقف بعض النحاة والمنطقيين ممن عاشوا في القرن الرابع الهجري من المنطق؛ فقد وردت في آثار بعض نحاة هذا القرن إشارات إلى المنطق، كما أن بعض أعلام هذا الفن قارنوا بينه وبين النحو منذ النصف الثاني من القرن الثالث، وشعر عدد من النحاة بمكانة هذا الفنّ وبما يمكن أن يكون بينه وبين فنّهم من تناظر أو تنافر. فمن النصوص التي يرجع عهدها إلى القرن الرابع خاصّة ما يدلّ على أهمّية هذا الموضوع في أوساط العلماء والمجالس الأدبية وأشهرها المناظرة التي دارت سنة 326 بمجلس الوزير ابن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متّى المنطقي [2]، ومنها ما ورد في مقابسات أبي حيان التوحيدي من نصوص يتناول فيها أبو سليمان السجستاني المنطقي علاقة النحو بالمنطق، ومنها خاصّة المقابسة الثانية والعشرون حول ما بين

---

(2) الامتاع والمؤانسة 109 وما بعدها.

النحو والمنطق من مناسبة [3] ورسالة يحي بن عدي في الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي [4]، كما نجد في أخبار بعض النحاة وبعض مصنفاتهم إشارات إلى المنطق أو استعمال بعض مصطلحاته أو احترازا منه.

لكن قبل التعليق على هذه النصوص والأخبار يبدو لنا من المفيد أن نلاحظ ملاحظتين : أولاهما أن قضية علاقة النحو بالمنطق تنوولت أساسا حسب المعلومات المتوفرة إلى حدّ الآن من قبل أعلام عاش بعضهم في النصف الثاني من القرن الثالث وبداية القرن الرابع وبعضهم طيلة القرن الرابع أي بعد أن شاعت ترجمات علوم الأوائل وخاصّة اليونانية منها وبعد بروز أول أعلام الفلسفة الاسلامية أعني أبا يوسف الكندي (ت. 285 / 801) وليس من قبيل الصدف أن أول من ينسب إليه مقالة في الفرق بين النحو والمنطق [5] هو أحمد بن الطيب السرخسي، تلميذ الكندي و «أحد المتفننين في علوم الفلسفة» حسب عبارة القفطي [6] وصاحب تآليف عديدة حول التراث اليوناني وخاصّة المنطق.

أما الملاحظة الثانية فإن الجدل بين النحو والمنطق ليس أجنبيا عن الجدل بين الشريعة والفلسفة وخاصّة بعد الانهزام السياسي الذي مني به التيار العقلاني المعتزلي في عهد الخليفة المتوكل (847/232 - 842/247)؛ وقد تعرض بعد ذلك أصحاب علم الأوائل لمضايقات أودت أحيانا بحياتهم ومنهم السرخسي الآنف الذكر الذي اتهم بالزندقة في عصر

(3) المقابسة 22 .

(4) مجلة تاريخ العلوم العربية، مجلد1 عدد 2 .

(5) جيرهاردأندرس G. Endress المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في عصور الخلفاء، مجلة تاريخ العلوم العربية، م. 1، عدد 2، 1977 ، ص. 111-106.

(6) تاريخ الحكماء، ص. 77.

المعتضد (869/279 - 902/289)؛ ويبدو لنا أن رفض النحو للمنطق يوازي رفض رجال الشريعة للفلسفة؛ معنى هذا أن النحو يعتبر متأصّلا في الثقافة الاسلامية وأن رجاله من صف رجال الشريعة. وليس من قبيل الصدفة أن يكون حامل لواء نقد المنطق أبا سعيد السيرافي، وهو الذي يصفه التوحيدي (7) بأنه «ألزم للجادّة الوسطى في الدين والخلق وأروى في الحديث وأقضى في الأحكام وأفقه في الفتوى - يصوم الدهر ولا يصلّي إلا في الجماعة ... ويتألّه ويتحرج وغيره بمعزل عن هذا ولولا الابقاء على حرمة العلم لكان القلم يجري بما هو خاف ويخفي بما هو مجمجم...» ولا شك أن في هذه الاشارة تلميحا إلى أبي على الفارسي الذي اشتهر بأنّه أكثر تحرّرا من السيرافي. ولعلّ هذا ما يفسّر موقف السيرافي من المنطق باعتباره من مكونات الفلسفة التي يناهضها المدافعون عن الشريعة؛ ومما يلفت الانتباه في المناظرة المذكورة انتقاد السيرافي لمتى بالاشارة إلى منهج الفقهاء عندما يقول:

«وأنت لو عرفت تصرّف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في نظرهم وغوصهم في استنباطهم وحسن تأويلهم لما يرد عليهم وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة والكنايات المفيدة والجهات القريبة والبعيدة لحقرت نفسك، وازدريت أصحابك، ولكان ما ذهبوا إليه وتابعوا عليه أقلّ في عينك من السّها عند القمر ومن الحصا عند الجبل» (8).

إن ما يسترعي الانتباه في الجدل بين السيرافي ومتّى حرص أبي سعيد على إفحام خصمه بكل الوسائل، ومنها عنف اللهجة المتمثلة في كلمات من نوع أخطأت وموّهت، ونعت المنطق بـ «الخرافات والترّهات» (9). وتعجيز الخصم بإلقاء أسئلة ذات صبغة نحوية وتتعلّق بدقائق قد لا يتفطّن

(7) المصدر المذكور، 129/1 .

(8) نفس المصدر 127 .

(9) نفسه، 124 .

إليها غير المتخصّص، إن طريقة صياغة التوحيدي لنصّ المناظرة قد لا تخلو من التحيّز الذي قد يكون سببه مجاراة ابن الفرات، فقد طلب من المشاركين في المجلس «كسر ما يذهب إليه» متى [10]، وعلّق على ما دار بقوله للسيرافي «فقد ندّيت أكبادا وأقررت عيونا وبيّضت وجوها ...» [11].

على أنّ نصّ المناظرة لا يخلو من إشارات تدلّ على ضرب من الاعتراف الضمني بالمنطق وخاصّة ما لفت إليه العمراني جمال [12] من قول السيرافي «والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة» [13]؛ وقوله: «وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقليّ، ولهذا كان اللفظ بائدا على الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان لان مستعملي المعنى عقل والعقل إلهي» [14].

بقدر ما حمل السيرافي على المنطق وحرص على إفراغه من كل محتوى حمل أبو بكر الرازي (ت. 925/313) على النحو وعلى قوم «يحسبون - على حدّ تعبيره - أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أن الحكماء لا يُعدّون ولا أحدا من هذه حكمة ولا الحاذق بها حكيما، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه ... وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلاهي مقدار ما في وسع الانسان بلوغه» [15].

---

(10) نفسه، 108.

(11) نفسه، 128

(12) Logique aristotélicienne at grammaire arabe, p. 63.

(13) الامتاع، 115 .

(14) نفسه .

(15) الطب الروحاني 43 .

على أن أبا حيّان وهو المعجب بالسيرافي المنوه بعلمه وأخلاقه، لا يبدو مجاريا له في رفضه التام للمنطق، فيلقي في إحدى مقتبساته هذا السؤال على أبي سليمان السجستاني المنطقي (ت. 985/375) : «إنني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذاك فما الفرق بينهما ؟ وهل يتعاونان بالمناسبة وهل يتفاوتان بالفرق ؟»[16] ؛ وكان جواب السجستاني يعبّر عن ضرب من الموقف الوسط، يوازن بين الفنّيين، فلا يقصي أحدهما باسم الآخر أو لفائدته، فكلاهما له مجاله وأغراضه؛ فالنحو حسب عبارته «منطق عربي والمنطق نحو عقلي»[17]. الأول ينظر في الألفاظ «وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر». والثاني ينظر في المعاني «وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض». وتتواصل الموازاة بين الاثنين فكلاهما يحتاج إلى شهادة، فشهادة المنطق «مأخوذة من العقل» وشهادة النحو «مأخوذة من العرب»؛ وهما ليسا متناقضين أو متخاصمين بل هما متعاونان «إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسّي فهو الغاية والكمال». لكن الفرق بينهما أن «فوائد النحو مقصورة على عادة العرب قاصرة عن عادة غيرهم ... والمنطق مقصورة على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل كانوا وبأيّ لغة أبانوا» ومن ناحية أخرى فإن «النحو أول مباحث الانسان والمنطق آخر مطالبه وكل إنسان منطقي بالطبع وليس كل انسان نحويا في الأصل»[18]. ولئن كان لكليهما حاجة إلى الأخذ من الآخر فإن «ما يستعار للنحو من المنطق حتّى يتقوّم أكثر مما يستعار للمنطق من النحو حتى يصحّ ويستحكم».

---

(16) المقايسات : المقابسة 22، ص. 108.

(17) نفسه.

(18) نفسه، 111.

هكذا يقف المنطقي من النحو موقفا أكثر اعتدالا من موقف النحوي من المنطق فلا يرفضه ولا ينكر دوره والحاجة إليه.

وشبيه بموقف السجستاني موقف يحي بن عدي (ت. 974/364) في رسالته في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي وإن كان يتميّز في صياغته بتحديد أشد دقّة لمجال الفنين انطلاقا من تحديد مفهوم الصناعة. فكلاهما صناعة لها موضوعها، وموضوع صناعة النحو هو الألفاظ. وموضوع الصناعة حسب تعبيره «ما تفعل فيه الصناعة فعلها»[19] وفعل صناعة النحو في الألفاظ «هو ضمّها إياها وفتحها وكسرها وبالجملة تحريكها وتسكينها بحسب تحريك العرب إياها». وينفي يحي بن عدي أن يكون المعني موضوعا للنحو فيقول : «فلا يُغلّطنّك قصد النحويين بالألفاظ الدالّة على المعاني وإيجابهم فتحا أو ضمها أو كسرا ... من قبل المعاني التي تدلّ عليها، وذلك أنهم يضمّون الألفاظ الدالة على الفاعلين وينصبون الدالة على المفعول بهم وهذا فهم مشبّه موهم أن قصد صناعتهم الدالة على المعاني»[20].

وحجّة يحي على ذلك أن المعاني لو كانت هي موضوعات النحو لكانت قابلة لفعل النحوي ولوجب حسب عبارته أن «تتغيّر اذا فعل النحوي فيها ما من شأنه أن يفعل عما كانت عليه قبل أن يفعل ذلك ... كما أن الخشب وهو موضوع النجارة يتغيّر لامحالة اذا فعل فيه النجار صورة السرير عما كان عليه قبل ذلك».

لكن كيف يمكن إقصاء النحو عن المعنى واعتباره لا يمتّ اليه بصلة ؟ يجيب يحي بقوله : «وإن كان النحوي قد يقصد ... الدلالة على المعاني

(19) المصدر المذكور، 41 .

(20) نفسه، 43 .

فإن ذلك منه ليس من جهة ما هو نحوي بل من جهة ما هو معبّر عما في نفسه بالقول». ولذا فصناعته ليست المعاني وإنما «العبارة عن المعاني»[21].

أما المنطق فهو صناعة موضوعها الألفاظ الدالّة على الأمور الكلية لا كل الألفاظ الدالّة[22]، وغرض هذه الصناعة هي البرهان، والبرهان «إنما هو في الألفاظ الدالّة وهو قياس، ويسعى يحي بعد ذلك إلى تحديد القياس تحديدا دقيقا.

هكذا يعترف المنطقي بكلا الفنين المنطق والنحو ويحدد لكلّ منهما موضوعه وأغراضه في حين أن السيرافي يرفض المنطق في المناظرة المذكورة ولا يرى له موضوعا ولا فائدة.

لكن لنتجاوز هذا الموقف المتطرّف المتأثر بدون شك بظروف المناظرة وبما لا شكّ فيه من تنافس بين العلوم الاسلامية وعلوم الأوائل - لنتجاوز هذا لنبحث في تكوين بعض نحاة القرن الرابع ونماذج من كتاباتهم عما يدلّ على رفضهم للمنطق أو تبنيه أو مهادنته. ومن هؤلاء النحاة السيرافي نفسه، فأهم شيوخه في النحو أبوبكر بن السراج، ومن المعلوم أن هذا النحوي كان مهتما بالمنطق حتى قيل إنه قد شغله عن النحو عندما كان تلميذا للزجاج[23]، كما قيل إنّه كان متصلا بالفارابي يأخذ عنه المنطق ويأخذ الفارابي عنه النحو[24]. لذا لا نستبعد أن يكون السيرافي قد ألمّ بطرف من فنّ المنطق، ومناقشته لمتّى تدلّ على أنّه ملمّ به، وأن كل مساعيه في المناظرة تهدف أساسا إلى إفراغه من موضوعه لفائدة النحو.

---

(21) نفسه، 44.

(22) نفسه، 47.

(23) ابن النديم الفهرست، 98.

(24) ابن أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 136/2.

ومن ناحية أخرى فإذا نظرنا في تحديد السيرافي للاسم لاحظنا أنّه قريب لما يعتبره الزجاجي خارجا عن أوضاع النحو داخلا في أوضاع المنطقيين وهذا الحدّ هو : «كل شيء دلّ لفظه على معنى غير مقترن بزمان محصّل من مضيّ أو غيره» [25]. ومن الجدير بالملاحظة هنا أنّ جلّ من جاء قبل السيرافي من النحاة حدّوا الاسم بما يعتبر من قبيل الخصائص أو الرسوم مثل «ما كان فاعلا أو مفعولا» أو «ما دخل عليه حرف من حروف الجرّ»، أو «ما أخبر عنه»، أو «ما يحسن له الفعل والصفة»، وقد علق على كلّ ذلك البطيوسي في كتابه «إصلاح الخلل من كتاب الجمل» بقوله : «إن أكثر النحويين ... حدوا الاسم بحدود لا تستغرق أقسامه» [26].

والحد الأمثل في نظر البطليوسي هو الذي يكون حسب عبارته «مركّبا من جنس الشيء الذي يشاركه فيه غيره ومن فصوله التي ينفصل بها عن كلّ ما يقع تحته ذلك الجنس» [27]، وهذه هي شروط الحدّ المنطقي، وليس من قبيل الصدف أن اعتبر البطليوسي قول السيرافي «أقرب إلى الحدّ» من أقوال غيره [28].

والملاحظ أن البطليوسي يرى أن أحسن حدود الاسم هو حدّ الفارابي إذ يقول : «ولم نر لأحد من المنطقيين حدّا أحسن ولا أثبت من تحديد أبي نصر الفارابي بأن قال : «الاسم لفظ دالّ على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحدَه من غير أن يدلّ ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصّل الذي فيه ذلك المعنى» [29].

---

(25) شرح كتا سيبويه، 53/1.

(26) ص. 60.

(27) نفسه، 64.

(28) نفسه، 63.

(29) نفسه، 65.

لا شكّ أن اعتبار البطليوسي قول السيرافي أقرب إلى الحدّ راجع إلى أنّه رأى فيه حدّا بالماهية حسب مقتضيات المنطق الذي يبدو السيرافي رافضا لها في المناظرة. بالاضافة إلى هذا فإن السيرافي وهو يصف حده للاسم يذكّر أيضا بالشروط التي لا يكون الحدّ موفقا بدونها ومنها شرطا الجمع والمنع، يقول السيرافي معلقا على حدّه للاسم : «فهذا الحدّ الذي لا يخرج منه اسم البتّة ولا يدخل فيه غير اسم»[30].

يجوز لنا أن نستنتج من هذا أن المنطق أصبح في القرن الرابع شائعا ومكونا من مكونات الثقافة المشتركة تظهر آثاره حتّى عند الذين يرفضونه أو يدّعون رفضه. وذلك رغم أنّه كان يتنابز باعتماده بعض النحاة لبعضهم الآخر، فقد عاب أبو علي الفارسي مزج الرماني النحو بالمنطق عندما قال : «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء»[31]؛ وقد أشار التوحيدي إلى ذلك لكنّه لاحظ «أنّه لم يسلك طريق واضع المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة»[32]؛ يمكن أن نعتبر قول التوحيدي هذا دليلا من ناحية على معرفة الرماني للمنطق، ومن ناحية أخرى على تمثّله لهذا الفنّ حتّى أنّه أصبح له فيه قول يوظفه في كتاباته.

ولا نظنّ أن أبا علي الفارسي لم يكن له إلمام بالمنطق وهو الذي يعتبر من أساطين القياس والتعليل في تاريخ النحو العربي حتّى قال فيه تلميذه ابن جني «ما كان أقوى قياسه»[33]، كما قال : «أحسب أن أبا

---

(30) شرح الكتاب، 1/53.

(31) بغية الوعاة، 2/181.

(32) الامتاع، 1/133.

(33) الخصائص، 1/277.

عليّ قد خطر له وانتزع من علل هذا العلم ثلث ما وقع لجميع أصحابنا» (34).

وعلى كلّ فإن بعض آثار تلميذه ابن جني تدلّ على أنّه كان له إلمام بالمنطق ؛ لا شكّ أن صاحب الخصائص لا يذكر شيئا عن التراث اليوناني أو عن المنطق رغم أنّه من أصل بيزنطيّ، وأنّ بعض من ترجم له يذكر أن أباه كان يعرف اليونانية ؛ لكن كتابه الخصائص يتسم في بعض جوانبه بنزعة عقلانية منطقية، بل إن صاحبه يعتبر أنّه «يتساهم ذوو النظر من المتكلمين والفقهاء والمتفلسفين والنحاة والكتّاب والمتأدّبين التأمل له والبحث عن مستودعه، فقد وجب أن يخاطب كلّ إنسان منهم بما يعتاده ويأنس به ليكون له سهم منه وحصّة فيه» (35).

فليست الفلسفة - وتستعمل هذه التسمية أحيانا لتعيين المنطق - أجنبية عن ابن جني ولا لغتها ومصطلحاتها، ولا يخلو الكتاب المذكور من صياغة منطقية كما في قوله : «واعلم أن استعمال ما رفضته العرب لاستغنائها بغيره جار في حكم العربية مجرى اجتماع الضدّين على المحل الواحد في حكم النظر، وذلك أنهما إذا كانا يتعاقبان في اللغة على الاستعمال جريا مجرى الضدّين اللذين يتناوبان المحلّ الواحد - ونظير ذلك ما يعتقدونه في مضادّة الفناء للأجسام - فتضادهما إنما هو على الوجود لا على المحلّ، ألا ترى أن الجوهر لا يحلّ الجوهر بل يتضمنه - في حال التضادّ - الوجودُ لا المحلّ» (36).

إن مثل هذه الأقوال تدلّ على خلفية ثقافية متشبعة بالعناصر الفكرية اليونانية، وإن عدم الإحالة صراحة عليها قد يكون ناجما عن أنها

---

(34) نفسه، 208/1.

(35) نفسه، 67/1.

(36) نفسه، 396/1 - 397.

انصهرت في ثقافة العصر وتمازجت مع مكونات أخرى فلم تعد تعتبر دخيلة ولا متنافرة مع مشاغل النحوي.

على أن الاحالة على المنطق اليوناني نجدّها صريحة في أثر من آثار نحو عاش في النصف الثاني من القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، نعني أبا القاسم الزجاجي في كتابه الإيضاح في علل النحو؛ فالزجاجي أول نحوي - حسب ما نعلم - تحدّث عن مفهوم الحدّ ومكوناته وشروطه، معتبرا أن «الفلاسفة ... هم - حسب تعبيره - معدن هذا العلم أعني معرفة الحدود والفصول والخواصّ»[37]؛ فالحدّ عنده «هو الدّال على حقيقة الشيء» ويعتبر أنّه «يوجد ... تارة من الأجناس والفصول ... وتارة من المواد والصور لأن المادة تشاكل الجنس والصورة تشاكل الفصل»[38]؛ هكذا يتبنى الزجاجي مفهوم الحدّ المنطقي وقد يكون أول من استعمل من النحاة مصطلحات مكوناته من جنس وفصل كما أنّه قابل بين الحدّ بالماهية والحدّ بالرسوم والصفات، ويعتبر الزجاجي أن من يطلب «الغاية القصوى» من الحدود فعليه أن يتوخى الحدّ على الحقيقة.

فالزجاجي يعترف بما للفلسفة من دور في صناعة الحدود، وهو يبدو ملمّا بتقنيات التحديد، لكن لا يبدو لنا أنّه في تحديده لأقسام الكلام متمكّن حقّا من ممارستها، فهو يحدّ الاسم بقوله: «ما كان فاعلا أو مفعولا أو واقعا في حيّز الفاعل والمفعول»[39]، ويعتبر حدّه هذا «داخلا في مقاييس النحو وأوضاعه» وأنّه جامع مانع. ويرفض من ناحية أخرى ما توخّاه المنطقيون وبعض النحاة من حدّ للاسم فيقول: «إن المنطقيين وبعض النحاة قد حدّوه حدّا خارجا عن أوضاع النحو فقالوا: «الاسم

---

(37) الايضاح في علل النحو، 46.

(38) نفسه.

(39) نسه، 48.

صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقترن بزمان» ؛ ليس هذا الحدّ عنده خطأ مطلقا فهو «صحيح على أوضاع المنطقيين، ولكنّه غير صحيح على أوضاع النّحو». والمشكل هنا هو أن حد المنطقيين هذا يستجيب لشروط الحد التي كان قد ذكرها، أي البحث عن ماهية المحدود وبناء الحدّ على الأجناس والفصول ؛ كما أن الحدّ الذي توخّاه الزجاجي هو من قبيل الخصائص والرسوم، ولا يعتبره النحاة اللاّحقون حدّا بالماهيّة. فالعكبري مثلا يعتبر أن حدّ الاسم بما جاز الإخبار عنه حدّا رسميا «إذ هو علامة وليس بحقيقي» [40]. كما يرى ابن يعيش أن الإسناد لا يعتبر حدّا للاسم وإنّما هو خصيصة من خصائصه «والخصيصة - على تعبيره - دليل على المحدود وأمارة على وجوده» [41]. ولذا فلا يمثل حقيقته.

وبعد إقراره لما يعتبره حدّا نحويّا وإزاحته حدّ المنطقي يعلّق الزجاجي على ما ذهب إليه عدد من النحاة السابقين وجله حدود بالخصائص، والرسوم، ولكنّه لا ينقدها باعتبارها من الرسوم، وإنما لأنّها لا يتوفر فيها شرط الجمع والمنع ؛ على أنّه انتبه إلى أن حدّ المبرّد ليس «على الحقيقة» ولكنّه يجد له عذرا اذ اعتبر أنّه «قصد التقريب على المبتدئ» ولم يكن غرضه «تحديد الاسم على الحقيقة» [42].

ومن ناحية أخرى فإنّ حدّ الزجاجي للفعل لا يبدو متناسقا مع ما ذهب إليه في تحديد الاسم، فقد قال محدّدا له «الفعل على أوضاع النحويين ما دلّ على حدث وزمان ماض أو مستقبل» [43]. هكذا بعد اعتباره اعتماد الدلالة على معنى غير مقرون بزمان لا يصلح حدّا نحويّا للاسم نراه يعتمد الدلالة على الحدث مع الاقتران بالزمن صالحا لتحديد

(40) التبيين عن مذاهب النحويين، 12.

(41) شرح المفصل، 24/1.

(42) نفسه، 51.

(43) نفسه، 52.

الفعل، فاعتماد المعنى مرفوض نحويا هناك متوخى هنا، ولا يخفي ما بين الاختيارين من تناقض ؛ ولعل هذا الاضطراب راجع إلى خلو كتاب سيبويه من حدّ للاسم في حين أنّه يتضمّن حدّا للفعل فيه إشارة إلى الدلالة وإلى الزمن، فبقي باب الاجتهاد مفتوحا للبحث عن حدّ لقسم الأسماء بينما أصبح حدّ الفعل مقيّدا بالاتجاه الذي رسمه إمام النحاة.

لكن لا يبدو لنا أن حدّ الفعل بالدلالة على الحدث والزمان مطابق تماما لما ذهب إليه سيبويه، فصاحب الكتاب لم يقدم للفعل حدّا خارجا عن الخطاب، فقوله «بنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع» يحيل مباشرة على التركيب ويعبّر عن أشكال الفعل المختلفة باختلاف التصريف، والتصريف إسناد أي تركيب.

وعلى كل فالذي يهمّنا هنا أساسا إطّلاع نحاة القرن الرابع خاصّة على المنطق، ومهما كان موقفهم منه فإن بعض عناصره بدأت تتسرّب إلى فنّهم، فبعض ما أشرنا إليه يدلّ على ذلك، كما يدلّ على أن رفضهم له أو اعتبارهم أنّه أجنبي عن مشاغلهم قد يكون راجعا إلى عدم وعيهم بأنّه أصبح من مكونات ثقافتهم أو إلى عدم تمكنهم منه التمكّن الذي يجنبهم التناقض ؛ ومما قد يدعم هذا أننا لا نجد في ما نعرف من آثارهم ما نجده في التراث النحوي ابتداء من القرن الخامس من إخضاع صريح لتحديد أقسام الكلام لشرط الحدّ المنطقي.

عبد القادر المهيري

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 21 - 34

منزلة المعجمية العربية من تلاقي الثقافات

بقلم : محمد رشاد الحمزاوي
كلية الآداب - منّوبة

I - تمهيد :

المفهوم من عنوان ندوتنا "الثقافة العربية في ملتقى الثقافات" يفيد مبدئيا أن الثقافات المتلاقية تعتمد على عنصري الأخذ والعطاء ؛ وفي ميدان اللغة توجد لغة مصدر (ل.م) ولغة هدف والعكس بالعكس، ممّا يفيد أن المعجمية العربية ؛ يمكن لها في هذا الإطار أن تكون أحيانا معرفة ثقافية مصدّرة، كما يمكن لها أن تكون معرفة ثقافية مستوردة في ظروف دون أخرى.

ومفهوم عنوان الندوة يعني في هذا الإطار أن الأخذ والعطاء قابلان للتقييم كمّا وكيفا انطلاقا من المقارنة والموازنة. ولسائل أن يسأل ويتساءل

(أ) هل التقييم المقارن يغطّي الماضي والحاضر ؟

(ب) فإن كان الأمر يعني الماضي، ألا يخشى أن يدرج موقفنا منه في باب البكاء على الأطلال ؟ ودعوة إلى سلفية لا تجدي نفعا ؟ وإن كانت تستحق الاعتبار في مجالها ؟

(ت) فإن كان الأمر يعني الحاضر، ألا يخشى أن نميل إلى الحديث عن مفاهيم الاستهلاك أكثر مما نعنى بمفاهيم الزيادة التي يمكن التلاقي حولها لحدّ ذاتها للاستفادة منها، طبعا في المساواة والنّدية والزيادة، وهي كلها مطلوبة ومشروعة في ميدان الثقافات العربية.

ولا شك في أن المعجم مهيأ للإسهام في لقاء الثقافات لأنه المحيط الذي تصبّ فيه بحور معرفية وثقافية من كل صوب. وهو النص الأكبر (Macrotexte) وبالأحرى الخطاب الأكبر الذي يشتمل على كل أنواع الخطاب من قدسي واجتماعي وعلمي وتكنولوجي وأدبي وفلسفي... الخ، فهو رصيد الأمم، قراءاته حمّالة وجوه هي على قدرما له من مداخل ومصطلحات ومفاهيم تطلق جزافا. وهو قابل للاستدراك عليه باستمرار حتى يتجدد خطابه طمعا في لقاء ثقافته بثقافات غيره.

فكيف الدخول إلى الموضوع من منظور المعجمية العربية، للإسهام فيه وإثرائه من حيث الماضي والحاضر ؟ إن القضية تستدعي منا أن ننظر إليه من ثلاثة مواقف، وبالأحرى لقاءات مقارنة، الأول منها يعتمد أساسا التصويب لمواقف متناقضة ومتداخلة تستحق التنبيه إليها، والثاني يهدف إلى التذكير بمعارف ثقافيّة [1] ومقاربات عربية معجمية مفيدة وبسبلها إلى استيعاب الخطاب العربي والإنساني عموما، أما اللقاء الثالث، فهو يهدف إلى إسقاط نظريات معجمية عربية رائدة تستحق أن توظف توظيفا جديدا في لقاء الثقافات، إذ يشهد لها بالعطاء، وإن غبنت لأسباب عدّة، منها ضعف الدراسات المقارنة في الثقافة العربية قديما وحديثا. وهو أمر على غاية من الأهمية في زماننا، يستحق أن تنظر فيه هذه الندوة نظرة عميقة وبعيدة.

---

(1) محمد رشاد الحمزاوي : النظريات المعجمية العربية وسبلها إلى استيعاب الخطاب العربي - مؤسسات بن عبد الله - تونس 1999 - 282 ص.
حيث تعرض للثقافة المعجمية العربية في أصالتها ولقائها بغيرها.

II - لقاء التصويب :

نعني بالتصويب النظر في المعارف والآراء التي خصصها غيرنا لثقافتنا المعجمية ولمنزلتها من الثقافات المعجمية الأخرى. ولقد أوردنا منها عينات مختارة، مذكورة حسب تسلسلها التاريخي، بما يخوّل لنا أن نبدأ بالدراسة التي خصصها المستشرق هايوود [2] لصناعة المعجم (Lexicographie) أو المعجمية حسب اصطلاحنا المخصص لها في معجمنا الثلاثي اللغة عربي - انقليزي - فرنسي [3]. فنلاحظ أنه عرض للموضوع عرضا مشوّشا، ربط فيه ثقافتنا المعجمية تارة بمنابع يونانية وهندية، وطورا بمنابع صينية مع التعريج على وجود تلك المعجمية ببابل وسومر حسب رأيه باعتبار أن "العالم العربي يحتل مركزا مركزيا في الزمان والمكان" [4]. ويميل في نهاية الأمر إلى أن أثر الهند في المعجمية العربية أكثر من أثر الصين فيها رغم "علاقات الخلافة بالصين عبر آسيا الوسطى" [5]. وما ذلك كله إلا افتراضات واحتمالات غير مؤيدة بنصوص فلا يقطع فيها ببنية يقين. ويتيه بنا في فصل يكاد يكون كاملا في الحديث عن أسطورة أبي الأسود الدولي وعن أثره في الثقافة اللغوية العربية قبل أن يصل إلى الخليل ومعجمه "كتاب العين". فيشير إلى احتمال وضعه بخراسان، موطن الليث [6] الذي روى عن الخليل في مقدمة العين،

---

(2) John A. Haywood, Arabic Lexicography, Brill-Leiden-132p.

(3) محمد رشاد الحمزاوي : المعجمية - مقدمة نظرية ومطبقة - مصطلحاتها ومفاهيمها مركز النشر الجامعي - تونس 2004. 457 ص. حيث نفرق بين المَعْجَمية والمُعْجمية انظر ص 273 - 277.

(4) J. Haywood .

(5) نفسه.

(6) وهو الليث بن المنطقة بن نصر بن سيار تلميذ الخليل. وقد جاء ذكره ست مرات في مقدمة كتاب العين مسبوقا أو متبوعا باسم الخليل، حتى أن بعضهم أوعز أن الخليل وضع أسس معجمه. والليث وهو من خراسان، قد أكمله ، بما أوحى لبعضهم أن المعجم قد وضع بخراسان، وأن صاحبه الخليل قد أفاد من تجارب الهند في شأنه دون حجّة مؤيدة لذلك.

ويطرح من جديد دون تجديد كل ما طرحه القدامى في نسبته إلى الخليل جزئيا أو كليا، وما قالوا في فنياته وأطروحاته المعجمية. فنحن أمام دراسة لا تسمن ولا تغني من جوع، لا سيما وأن صاحبها يذكر أنه مدين فيها لعبد الله درويش، صاحب دراسة : المعاجم العربية" [7] التي لا يعول عليها كما ولا كيفا. وعسانا نعود إلى الخليل ومعجمه "العين" لنبين أنه يستحق أكثر وأحسن مما قيل في شأن نظريته المعجمية في دراسة هايوود.

وفي هذا السياق نمر بعمل (Louis Kukenheim) الجيّد المخصّص للسانيات الفرنسية وصلتها باللسانيات العامة [8] فهو يشير إلى الآثار الهندية واليونانية غير المباشرة في الدراسات اللغوية العربية عموما ولا سيما المفاهيم الأرسطيّة [9] منها، كما يشر إلى أثر اللسانيات السامية والعربية في اللغة الفرنسية حيث يقول "إذ نكتشف نظامها الذي يقر فعلا نموذجا لكل وجوه التصريف، مثلما هو الشأن في منشورات Pichon Damourette : إن هذين العالمين يذكران مثلا نموذج "sachez للدلالة على ضمير الجمع للمخاطب الثاني في الأمر" [10] والملاحظ أن النموذج العربي المشار إليه هو الفعل الماضي المجرد الثلاثي [11] في المنسوب إلى المذكر الغائب. وهو بينة أساسية في النحو العربي ويقوم مدخلا غالبا في المعاجم العربية.

---

(7) عبد الله درويش: المعاجم العربية - القاهرة 1956، مع عناية المعجم العين الخليل.

(8) Louis Kukenheim : Esquisse historique de la linguistique française et de ses rapports avec la linguistique générale Leïden 1962 , 205p.

(9) نفسه ص 13.

(10) نفسه. والملاحظ أن العالمين المذكورين هما من أشهر العلماء في اللغة وعلم النفس. ومن كتبهما : Des mots à la pensée

(11) وهو حسب سيبويه متمكن في العربية لأنه الغالب فيها كميا.

وفي هذا الإطار لابدّ أن نشير إلى مسألة مهمّة أوردها كوكنهايم لها صلة بالعربية عموما وبالجادلات اللغوية العقدية دون أن يربطها بجدلنا اللغوي العربي. فهو يحدثنا عن اعتناء اليونان بما هيّة اللغة: أهي عملية طبيعية "فيسال" أو عملية اصطلاحية "ثيسال" (12) مما يستوجب ربطها بما شابهها عند العرب الذين خاضوا في ماهية اللغة : أهي توقيف أم اصطلاح مثلما أشار إلى ذلك السيوطي في مزهره (13) ولا يفوتنا أن نشير في نفس الجال إلى القضية القائمة حول تأثر العرب بنظرية الإعراب رفعا ونصبا وجرا... الخ. (Nominatif accusatif, genitif) المأخوذة حسبما يبدو من اليونانية (14) كذلك. ويربط بعضهم مصطلح "اللغة" ومفهومه بـ «Logos» (15) اليونانية كذلك. والقضايا الثلاث تستدعي النظر والتصويب كما ألحنا إلى ذلك في الحواشي المذكورة أسفله.

ونصل في رحلتنا إلى الدراسة التي خصّصها لموضوعنا المستشرق السويدي Rundgren في رحاب معهد اللسانيات واللغات السامية بجامعة فلورانسا سنة 1973 (16). فهو يفيدنا أن كتاب العين للخليل كان موضوع آراء مختلفة في شأن الثقافة التي انبثق منها. فمن ذلك رأي المستشرق الألماني Vollers. فلقد ربطها سنة 1898 بالثقافة الهندية مما

(12) كوكنهايم السابق ص 10.

(13) السيوطي - المزهر (د ت) ج 27/1...

(14) وذلك رأي المستعرب J.Weiss في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية وقد استعيض عنه في الطبعة الثانية بمقال عن الاعراب لهنري فلايش أكثر صلة بتصور النحو العربي عند أصحابه.

(15) وهو من مصطلحات الفلسفة الافلاطونية ويعني "الله" و"كلمة الكونّ وفي اللغة المسيحيّة تعني "الكلمة" وهي الجزء الثاني من التثليث".

(16) di Semitica (2) Folorenu 1973 p 145-159. Frithiof Rundgren - la Lexi cographie arabe- Quadermi.

أيّده فيه المستشرق الألماني بروكلمان ثم أعرض عن ذلك سنة 1938. والملاحظ أن الدارس السويدي قد اعتمد دراسة هايوود السابقة الذكر على علاّتها، قبل أن يصل إلى المعجمية اليونانية المنطلقة حسب رأيه من الاسكندرية وبيزنطة مع تعداد أصحابها وأنواعها، وقد "أحاط بها السوريون المسيحيون الذين روجوا العلم اليونانيّ بين العرب"[17]. ويرجع ذلك إلى استفادة ابن السكيت منه في كتابيه "كتاب الألفاظ" و"إصلاح المنطق" بالتأكيد على هيكلة الأول منهما حسب الأبواب مثل باب الغنا وباب الخصب وباب الفقر والجدب. وهي من خصائص المعجمية اليونانية التي نعرفها"[18].

وهذا مخالف للواقع لأن مفهوم "المعجم المكتمل" قديما وحديثا هو معجم الخليل المتوفي سنة 170هـ/786م. أما "المعجمان" المذكوران المنسوبان إلى ابن السكيت المولود سنة 186هـ 802م والمتوفي سنة 244 هـ/858م، فلا سبق لهما في الأقدمية عموما ويُعتبران من صنف "الكتاب" وينتسبان إلى كتب "الهمز" وكتب "الصفات" التي سبقتها أنواع أخرى كما يفيدنا بذلك العمل القيم الذي خصّصه حسين نصار للمعجمية العربية[19]. ويكفينا ما سبق استغرابا من هذه القراءة وتصويبا لها.

إنّ قضية الأخذ والعطاء وتلاقي الثقافات لا ترتكز على تكهّنات فيها نظر بل تستدعي أن نحتكم فيها إلى نصوص متقدمة وأخرى متأخرة وإلى آثار تشهد على تفاعلها انطلاقا من دراسات معمقة تفيدنا بالثقافة الهندية أو اليونانية أو العربية مثلما هو شأن المؤلف الذي خصصه الباحث الفرنسي P.s.Filliozet للنحو السنسكريتي البانيني[20] نسبة إلى النحوي

(17) نفسه ص 149.

(18) نفسه ص 150.

(19) حسين نصار : المعجم العربي - نشأته وتطوره - جزءان - القاهرة 1968.

(20) Pierre Sylvain Filliozet - Grammaire Sanscrite Pânineenne - Paris 1988-185p.

العبقري الهندي Panini الذي تعود إليه كل الأنحاء (ج نحو) الهندواوربية ومنها اليوناني فلقد قال Filliozet في هذا الشأن. "إن الحداثة تستوجب ثقافة متابعتها مستسقاة من معالم أدبية سنتكريتية وصينية ويونانية ولاتينية وعربية ومن كنوز أخرى تكرم الإنسان وعبقريته" [21].

في هذه المقارنة المتعمقة في الثقافة السنسكريتية وتخومها في ذاتها ولحد ذاتها ما يجعلنا نقرّ لها بالألمعية في ميادين كثيرة سواء بالسبق أو بتواصل الأفكار حسب تعبير ابن جني في خصائصه أو حسبما عبر عنه في شأنها أبو الريحان البيروني في كتابه "ما للهند من مقولة" حيث أقر عسر نقل كنوز الشعوب باعتبار أن "الترجمة خيانة" من دون أن تكون مستحيلة وأمينة. فلو لاها لما كان تلاقي الثقافات حوارا. وتشهد تلك المقاربة بأن التلاقي ليس في النسخ والاستنساخ بل بالتواصل وبالإضافة والزيادة وهنا نصل إلى لقاء التذكير.

III - لقاء التذكير :

والغاية منه أن أسرد بعجالة ومضات من عطاء الفكر العربي المعجمي. فيكفيني أن أفيد أن المعجمية العربية قد سبقت المعجميّتين الانكليزية والفرنسية بأكثر من تسعة قرون [22] على أقل تقدير، وأن ابن فارس كان قد اعتمد منذ القرن الرابع الهجري مفهوم المدونة [23] (Corpus) لا سيما في معجمه "المقاييس" الذي بناه على **كتاب العين**

(21) نفسه ص 2 - 3.

(22) محمد رشاد الحمزاوي : أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة - بيروت لبنان - 627 ص انظر ص 491 حيث يفيد أن المعجمية الانكليزية نشأت سنة 1860 وأن المعجمية الفرنسية برزت سنة 1715.

(23) محمد رشاد الحمزاوي : المعجم العربي - إشكالات ومقاربات بيت الحكمة - تونس 1991 انظر : ابن منظور ومفهوم المدونة - ص 275 - 295.

للخليل، والجمهرة لابن دريد، وإصلاح المنطق لان السكيت والغريب المصنف لأبي عبيد بن سلاّم. وذلك ما آزره فيه ابن منظور في لسان العرب إذ بناه على مدونة من خمسة مصادر وهي : تهذيب الأزهري، ومحكم ابن سيده **وصحاح الجوهري وحواشي ابن بري والنهاية في الحديث لابني الأثير**. ونحن مدينون له بمصطلحين لسانيين متقدمين وهما الجمع والوضع فلا يصحّ دونهما معجم محتوًى وتنظيما - فلقد قال منذ زمان في قضيّتهما المستديمة : "ورأيت علماءها بين رجلين : أمّا من أحسن جمعه فإنه لم يحسن وضعه، وأما من أجاد وضعه فإنه لم يجد جمعه. فلم يفد حسن الجمع مع إساءة الوضع ولا نفعت إجادة الوضع مع رداءة الجمع". [24] وإليه تعود مبادرة جمع اللغة من مناطق من يتكلمونها أو يستعملونها كتابيا. فأدرج في مصادره العربية المشرقية مصدرا مغاربيا أخذ منه الكثير، وهو محكم ابن سيده الأندلسي المغربي فكان ذلك توطئة إلى نوع من اللسانيات والمعجميات الجغرافية.

أما ابن فارس فلقد كان أول من طرح قضية النحت العربية رغم إقصائه من قرارات مجمع اللغة العربية [25]. فلقد انطلق من نصوص العربية ذاتها مبينا مختلف وجوهه [26] فلم يحتج للمقارنة لبناء نظامه ودون العودة إلى أية لغة من اللغات المشهورة بحثا عن وجوه الشبه. فأقر نوعين من النحت : **النحت المشتق** [27] ويولد بزيادة حرف في الأول أو

(24) مقدمة لسان العرب.

(25) من غريب الأمور أن المجمعيّين كانوا يجهلون قضايا النحت عند ابن فارس حتى طبع معجم المقاييس في الستينات من القرن العشرين. ولذلك حشروا الأخذ بالنحت بعد الاشتقاق والمجاز والتعريب. وقد اعتبروه بعد لاي قياسيا. انظر قضيته في كتابنا المذكور في حاشية 22 أعلاه.

(26) محمد رشاد الحمزاوي نظرية النحت العربية - دار المعارف بسوسه 1998-191 ص.

(27) نفسه من 147 - 156 حيث لوحات النحت المشتق ومزيداته في الأول والوسط والآخر.

الوسط أو في الآخر على الثلاثيّ وذلك عين **الاشتقاق الصغير** -، **والنحت القياسي**[28] **ويولّد** من كلمتين صحيحتي المعنى مطّردتي القياس ولقد غبن معجم المقاييس، مثل الغريب المصنف لأبي عبيد[29]، فلم يصدر الا في آخر النصف الأول من القرن العشرين. وذلك ما مكننا من حصر وجوه النحت المشتق ولا سيما قواعد النحت القياسي التي تكاد تكون رياضية كما يدل على ذلك المثال التالي وغيره من الأمثلة - التي عرضنا لها في كتاب سابق مخصص لها.

المدخل المعجمي	الكلمة المنحوتة	مكوناتها الأساسية	مكوناتها المختلفة	متشابهاتها	الاسقاط
س	سحبل	سحل + سبل = 6 مقاطع	ح و ب	سل وسل	سل واحدة

فتتلخص قاعدة النحت القياسي في المحافظة على الحرفين المختلفين من الفعلين ومع إسقاط عنصر من العنصرين المشتركين منهما لبناء منحوت قياسي على وزن فعلل. وذلك ما لم يوفّق إلى التعبير عنه ابن فارس واستخلصناه من نصوصه وأمثلته. ورأينا أن هذ النوع من المبادرات في العربية مثل ما رأيناه منها في اليونانية كفيل بأن يقرّ أن الثقافات تلتقي بطبيعتها وتتواصل أفكار أهلها من دون أن يكون ذلك بالانطلاق من التقليد للغير طوعا أو كرها. ومن هذا النوع كثير في المعجمية العربية، وقد عالجناه في دراسات مفصلة يمكن العودة إليها.

IV - لقاء الريادة :

ونركز بعجالة على معجم "العين" للخليل بن أحمد الذي وضع نظرية معجمية غبنها أهل زمانه ومن جاء منهم بعده لأنهم لم يدركوا فنّيّاتها ومقاصدها. ولم ينزلها المعاصرون منزلتها التي تستحق. فلقد أرادها

(28) نفسه ص 157 - 163 حيث لوحات النحت القياسي وأمثلته.

(29) وقد حققه في ثلاثة أجزاء الأستاذ مختار العبيدي ابتداء من 1988.

عربية دولية اعتمدت فيها العربية نموذجا تطبيقيا لها. ويشهد على ذلك ما قاله الصفدي في شأن معجم "العين للخليل" ومن تأسيسه بناء كتاب العين الذي يحصر فيه لغة كل أمة من الأمم قاطبة". [30] - ويفهم من هذا أنه اعتمد على قوانين لغوية تشمل كل اللغات وذلك باعتماد منهجيات لم تسبقه إليها واحدة من الثقافات الرائدة حسب الصفدي نفسه الذي قال : "وأظهر فيه حكمة لم تقع مثلها للحكماء من اليونان" [31]. ويفيدنا الصفدي في هذا الصدد أن الخليل كان موسيقيّا وخاصة رياضيا. فلقد روى عنه انه قال "أريد أن أعمل نوعا من الحساب تمضي به الجارية إلى الفاميّ، فلا يمكنه أن يظلمها" [32].

المفهوم أنه سيعتمد كل المعطيات السابقة وأخرى لاحقة - كما سنرى لبناء معجم يختلف أساسا عن "الرسالة المفردة" [33] الرائجة في زمانه وبعده، وأن يوفر انطلاقا من نظام العربية نموذجا تمتد جذوره إلى النظريات اللسانية المعاصرة وثقافتها. فما هي خصائص معجمه. فلقد بناه على :

1 - الصوت اللغوي وهو 29 صوتا في العربية تنظم معجميّا من الحلق إلى الشفتين.

2 - البنية اللغوية التي تنشأ من تفاعل الأصوات فهي كميا ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية.

3 - البنية الكمية أساس الكلمة بأنواعها حيث قال الخليل "قال الخليل وليس للعرب بناء في الاسماء ولا في الأفعال أكثر من خمسة أحرف.

---

(30) الصفدي - الوافي بالوفيات - القاهرة 1991 ج 366/13.

(31) نفسه.

(32) نفسه ص 386.

(33) حسين نصار - المعجم العربي ج 58/1 - 165 حيث عرض لأنواع الرسائل المفردة.

فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف في فعل واسم فاعلم أنها زائدة على البناء وليست من أصل الكلمة" [34].

4 - تقليب الكلمات البنى الأربع يوفّر محتوى المعجم النموذج في العربية.

5 - ينشأ من ذلك التقليب صنفان من المداخل : المستعمل وهو أساس الكلام والمهمل وهو أساس اللغة.

6 - المعجم المقصود هو المعجم المثالي للإحاطة بالخطاب العربي المثاليّ لمتكلّم عربي مثالي - وذلك ما أيّده الصفدي فيه حيث قال : "فزعم أن مبلغ أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع في الثنائي والثلاثيّ والرّباعي والخماسي من غير تكرير ينساق إلى إثني عشر ألف ألف وثلاث مائة ألف وخمسة آلاف وأربع مائة وإثني عشر". [35] مما يفوق 12.000.000 مدخل معجمي لم يبلغها معجم عربي من الأمّهات وحتى معجم اكسفورد الذي يعتبر أوسع معجم اليوم [36]. ولقد أدرك ذلك بعملية التقليب الرياضية.

7 - تذكرنا هذه المقاربة بمقاربة النحو التحويلي لأن :

أ - البنى الخليلية "ثنائية وثلاثية ورباعيّة وخماسيّة تقابل الجمل العميقة في النحو التحويلي التوليدي.

ب - تقليب البنى الصرفية الخليلية يقابل عملية تحويل (Transformation) الجمل النحوية العميقة إلى جمل سطحية.

---

(34) الخليل بن أحمد كتاب العين - تحقيق عبد الله درويش بغداد 1967 ص 55.

(35) الصفدي - الوفيات ص 387.

(36) إن محتوى معاجمنا الأمهات ومحتوي معجم السفورد يمثل قطرة من بحر إن قسناه بمحتوى معجم الخليل المثالي.

ت - المستعمل من البنى الصرفية الخليلية يقابل الأداء (Performance)

ث - المهمل من البنى الصرفية الخليلية يقابل القدرة (Compétence)

والملاحظ أن الفرق واضح بين دقة التقليب الرياضية واحتمالات التحويل التوليدي الذي يعتمد على عضو ذهني (Montalorgan) ليس محددا بالضبط.

ومهما كان الأمر فإن التحويل التوليدي نوع من التقليب الخليلي الصرفي الرياضي المحكم.

ونختم في نهاية المطاف مقاربتنا بمبادرتين :

- أولاهما عرض بالشفافية لعملية التقليب الخليلية من خلال أمثلة نظرية وتطبيقية (الشفافية الأولى التقليب // التحويل يعتمد على :

التأكيد على مفهوم البنى الثنائية والثلاثية، والرباعية والخماسية، ويقرّ مفهوم البنى العميقة المعجمية التي تعتمد عليها مداخل المعجم العربي.

استقرار مفهوم البنى السطحية [37] التي تنشأ من تصريفات البنى العميقة وتحويلاتها وذلك بالاعتماد على عملية التقليب التحويلية الرياضية التي يمثل لها في المستوى التطبيقي بالتحويلات اللغوية التالية :

(1) و1 و2 - و3 = ضرب	(4) و2 - و3 - و1 = ربض
(2) و1 و3 - و2 = ضبر	(5) و3 - و1 - و2 = بضر
(3) و2 و1 - و3 = رضب	(6) و3 - و2 - و1 = برض

(37) لم يأت مفهوما البنى العميقة والبنى السطحية في نصوص الخليل. ولقد اعتمدناهما في قراءتنا التحويلية المتزايدة لها وهي مصطلحات معتمدة في نظرية الأمريكي شومسكي.

إن عملية التقليب التحويلية من ضرب الثلاثي قد ولدت 6 دلالات جديدة بفعل تحويل مراكز الأصوات الساكنة، ويمكن أن تمثل لهذه العملية رياضيا في الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي مما يلي :

(1) ن1 = ن x ن 1 1-

ومنها نطبق على البنى الثنائية والثلاثية، والرباعية والخماسية، وحتى السداسية، فنحصل على التحويلات الأولية لكل بنية :

2 ا = 1 x 2 = (2-1) x 2 = 2 (انظر مثال /قد/ في نص الخليل،
3 ا = 1 x 2 x 3 = (2 - 3) x (1 - 3) x 3 = 6 (انظر مثال /ضرب/ في الخليل).

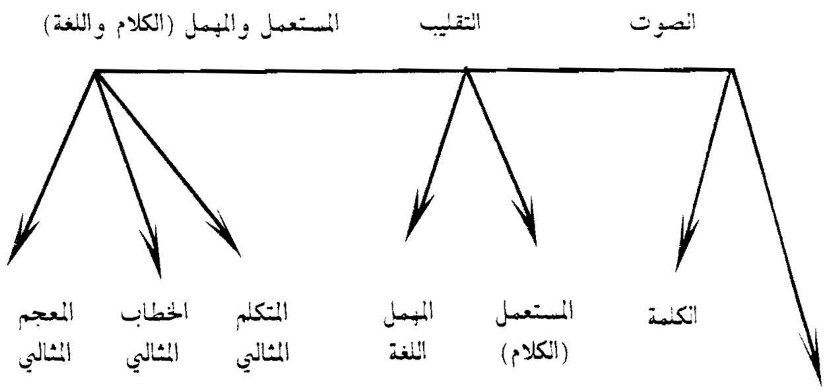
4 ا = x 3 x 4 = (3 - 4) x (2 - 4) x (1 - 4) x 4 = 24 (انظر مثال /عقرب/ في نص الخليل)

5 ا = 3 x 4 x 5 =(4 - 5) x (3 - 5) x (2 - 5) x (1-5) x 5 x 2 = 120 (انظر مثال/سفرجل/ في نص الخليل)

6ا = (5 - 6) x (4 - 6) x (3 - 6) x (2 - 6) x (1 - 6) x 6 = 720

متبوعة ب : (بشفافية ثانية) **تصور لنظرية الخليل المعجمية**

تصور لنظرية الخليل المعجمية



وهي مخطط يجمع عناصر نظرية الخليل المعجمية -

أمـا المبادرة الثـانية فتتعلق باقتراح مفاده تأكيد هذه الندوة ضرورة التأسيس للدراسات المقارنة اللغوية والنحوية والمعجمية... الخ مع ما يتطلب ذلك من لغات ونصوص وثقافات ودعمها بشهادة رسمية في رحاب كليات الآداب بالجامعات التونسية وما إليها من شهادات لاحقة حتى الدكتورا لكي تفتح المجال في عهد العولمة لتلاقي الثقافات على أسس علمية واسعة ومتنوعة تفيد منها الثقافة العربية في أحوالها السلبية والايجابية.

محمد رشاد الحمزاوي

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 35 - 51

شواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة من فترة ما قبل الإسلام

عمر الغول

قسم النقوش - جامعة اليرموك

مقدّمة :

تتّصل اللغات بعضها ببعض باتّصال أهلها، لتجاورهم في الأوطان، أو التقائهم في التجارة، أو الرحلة، وسوى ذلك من وجوه اللقاء. وتلتقي اللغات إلى ذلك عن سبل غير مباشرة، من أهمّها الترجمة. ولا يخلو الاتّصال بين اللغات من أثر تتركه الواحدة في الأخرى. يتمثّل، في أكثر الأحوال، فيما يدخل اللغة من سواها من ألفاظ وتعابير، وفي أقلّها، في تأثّر القواعد اللغويّة بقواعد اللغات التي تتّصل بها.

وليست العربيّة في هذا فردًا بين اللغات ؛ ففيها ألفاظ مِن لغات مَن خالطهم العربُ من الناس، ونلفي في لغات ألفاظًا خلّفتها فيها العربيّة. بل إنّ تأثّر العربيّة بغيرها من اللغات وتأثيرها فيها جليٌّ بيّن، لما للعربيّة من تاريخ مديد، وانتشار واسع، وتأثير حضاريّ بعيد، بفضل الإسلام في المحلّ الأوّل، فتكلّم العرب وسواهم بالعربيّة، وكتبوا بها، وترجموا منها

وإليها قرونًا كثيرة، وخلّف كلّ ذلك أثره في العربيّة وفي اللغات المتّصلة بها.

وتنبّه اللغويون العرب، بطبيعة الحال، إلى أثر اللغات الأخرى في العربيّة، كما يتجلّى في اعتنائهم بمسألة الدخيل في العربيّة عامّة، وفي لغة القرآن خاصّة. فأكثروا الاشتغال به، كما تدلّ، مثلاً، مؤلّفات الجواليقي (1969)، والخفاجي (1952)، والسيوطي (1980).

وبحلول القرن التاسع عشر شرع الباحثون بتعرُّف اللغات القديمة الميتة ودراستها، من ساميّة كالفينيقيّة والأكاديّة والسبئيّة، ومن غير ساميّة كاليونانيّة القديمة واللاتينيّة. فأتاح ذلك لأهل العربيّة الاطّلاع على لغات قديمة، كتب الناس بها قبل أنْ تُكتب العربيّة، فنظروا فيها لعلّهم يجدون فيها دلائل على العربيّة في الفترات المبكّرة. ومع أنّ أقدم النصوص العربيّة، وهو نقش عُبْدة من جنوبيّ فلسطين، يرجع إلى القرون الميلاديّة الأولى (Bellamy 1990)، فإنّ أكثر الباحثين على أنّ النّاس تكلّموا بالعربيّة قبل هذا بكثير، في فترات لم تصلنا منها نصوص عربيّة، وإنّما يستدلّون على العربيّة من ألفاظ عربيّة متفرّقة عثروا عليها في اللغات التي اتّصلت بالعربيّة وبأهلها، من مثل شواهد العربيّة في النصوص الأشوريّة الحديثة من القرن التاسع قبل الميلاد (Livingstone 1997). فإنْ رجع الدارسون إلى تلك اللغات، وتقصّوا شواهد العربيّة فيها أتاح لهم ذلك الإطلال على مرحلة قديمة من تاريخها سبق تاريخ الكتابة بالخطّ العربيّ، كما يسّر لهم معرفة بناها آنذاك، وتتبُّع تطوّرها، بقدر ما تبيح تلك الشواهد ذلك.

وتتناول هذه المقالة لغة من تلك اللغات القديمة، وهي اليونانيّة. في فترة كانت النصوص المكتوبة بالعربيّة فيها قليلة قلّة شديدة، وهي الفترة السابقة على الإسلام، فتسعى، من جهة، إلى تعريف القارئ بالنصوص اليونانيّة المشتملة على مادّة لغويّة عربيّة، ثمّ تسعى، من جهة أخرى، إلى

بيان وجوه النفع التي يمكن أنْ تعود بها تلك الشواهد على دراسة العربيّة وتاريخها.

العربيّة في النصوص اليونانيّة

الخلفيّة التاريخيّة :

شاع استخدام اليونانيّة في بلاد الشرق الأدنى القديم حين دانت المنطقة للحكم المقدونيّ في حوالي عام 330 قبل الميلاد، وصارت اليونانيّة لغة للدواوين. وبعد أنْ قضى الرومان على حكم اليونان وخلفائهم، السلوقيين في سوريا في عام 63 قبل الميلاد والبطالمة في مصر في عام 30 قبل الميلاد، مضوا في استخدام اليونانيّة لغة للدواوين في الشرق (Bienkowski 2000 : 142 - 143).

وحين انقسمت الدولة الرومانيّة إلى دولتين شرقيّة وغربيّة، عام 456 ميلاديّة، أبقت الدولة الشرقيّة، البيزنطيّة، على اللغة اليونانيّة لغة رسميّة لها. وظلّت الأمور على حالها هذا حتّى العقود الإسلاميّة الأولى، حين عرّب الأمويّون الدواوين في أواخر القرن السابع الميلاديّ.

ولم يكن استخدام اليونانيّة في الدواوين سوى صورة من صور إدخال عناصر حضاريّة يونانيّة إلى الحضارة الشرقيّة ودمجها فيها، ممّا أنتج حضارة شرقيّة يونانيّة الطابع، أو ما عُرِف "بالحضارة الهلنستيّة"، فجاوز استخدامُ اليونانيّة الأغراضَ الإداريّة القانونيّة ليشمل حياة الناس الخاصّة، فظهر، مثلاً، في اتّخاذ الناس أسماءَ يونانيّة، وفي تدوينهم كتاباتهم الخاصّة، أو بعضها في الأقلّ، باليونانيّة. وكان من أثر ذلك أنْ كثرت الكتابات اليونانيّة في الشرق العربيّ، واحتوى بعضها أسماء وألفاظًا من اللغات الشرقيّة، كالآراميّة والعربيّة (Peters 1970 : 188- 199, 199).

ومع ابتداء حركة الاكتشافات الأثريَّة في القرن التاسع عشر، وما رافقها من اهتمام باللغات والنصوص القديمة اكتشف الدارسون عددًا من تلك النصوص، تاليًا بيان لها.

النصوص اليونانيّة المشتملة على مادّة لغويّة عربيّة

أوّلاً : النقوش اليونانيّة

اكتشف الدارسون عشرات الآلاف من النقوش اليونانيَّة في أرجاء مختلفة من الشرق الأدنى القديم (انظر مثلاً : Sartre 1982; Gatier 1986). وهذه النقوش متنوّعة الموضوعات، فمنها القبوريّ، والنذوريّ، والبنائيّ، وأكثرها نمطيّ، يجري على نسق واحد. وتتمثَّل المادَّة العربيَّة في هذه النقوش اليونانيَّة، غالبًا، في أسماء العلم، أكثرها أسماء لأشخاص، وأقلّها أسماء لمواضع؛ فكثير من الأشخاص المذكورة أسماؤهم في النقوش عرب، كانوا على صلة بالدولتين الرومانيَّة والبيزنطيَّة، كمَن عمل منهم في جيشي تينك الدولتين. ويقدَّر عدد الأسماء الساميَّة في النقوش اليونانيَّة بالآلاف، أكثرها عربيّ. ولا تنحصر أهمّية هذه النقوش فيما تشتمل عليه من أسماء علم وحسب، بل فيها أيضًا عدد كبير من أسماء الآلهة الساميَّة عمومًا والعربيَّة خصوصًا، ممّا يجعلها مصدرًا أساسيًا لتعرُّف ديانة العرب قبل الإسلام.

ومن الأمثلة على أسماء الأشخاص العربيَّة في النقوش اليونانيَّة شاهد قبر من بُصرى، نصُّه : Αουιδος Οσαιδου ετ (ωϖ) ιξ وترجمته :

"عُوَيذ (ابن) أُسَيْد، (مات عن) سبعة عشرة عامًا" (Sartre 1982 : 281, no 9273).

ومن أمثلة أسماء المواضع اسما الموقعين Ραμα "رَاما" و Γοφνα "جُفْنَة" في الخريطة الفسيفسائيّة من مادبا (Gatier 1986: 159, no. 153 - 30; 153 - 52).

ثانيًا : برديتا بُصرى

اكتُشفت هاتان البرديتان مؤخّرًا، وهما قيد النشر الآن. أولاهما مؤرّخة في عام 260 ميلاديّة. وهي وثيقة تتظلّم فيها امرأة إلى الحاكم. وثانيتهما عقد زواج غير مؤرّخ، غير أنّ دارس الوثيقتين يحسب أنّهما متعاصرتان (Gascou and Feissel: in press). وتتمثّل المادّة العربيّة في هاتين البرديّتين في أسماء العلم، من مثل Χαδειλου "سادايلو"، أي "سَعْد الله"، و Αξειζου "آزايزو"، أي "عَزيز".

نصّ المسجد الأمويّ

وهو نصّ اكتشفه برونو فيوليت (Bruno Violet) عام 1901 ضمن وثائق كنت محفوظة في الغرفة المسمّاة "قبّة الخزنة" بالمسجد الأمويّ. وهو نصّ ثنائيّ اللغة يونانيّ عربيّ للمزمور الثامن والسبعين من العهد القديم (Violet 1901 : 384). وكُتب النصّ على صفحتين من الرقّ، كُتب على وجهيهما. في كلّ صفحة عمودان، في كلّ عمود ثلاثة وثلاثون سطرًا. وكان التلف بلغ من الرقّ يوم درسه فيوليت مبلغه، وبهت حبره في أكثر المواضع (Violet 1901: 386). ولم ينشر فيوليت، للأسف، صورًا لنصّ، وهو يحسب، على أيّة حال، أنّ هذه القطع من الرقّ جزء من كتاب كان يشتمل على المزامير كلّها (Violet 1901: 386).

وقد كُتب النصّ بأحرف يونانيّة صغيرة. واللافت للنظر فيه أنّ الترجمة العربيّة للنصّ اليونانيّ كُتبت هي الأخرى بالخطّ اليونانيّ. وعربيّة النصّ ليست عربيّة فصيحة، على أيّة حال، وإنّما تشبه لهجة بلاد الشام اليوم شبهًا شديدًا. فافترض فيوليت أنّ النصّ اليونانيّ قد تُرجم في بلاد

الشــــام (Violet 1901: 425-430). ودرس فيـوليــت النصّ من حيث أداء الكاتب للأصوات العربيّـة بالحروف اليونـانيّة دراسة دقيـقة (1901 430-438)، ثمّ عـرض لبعض المسائل اللغـويّة في النصّ، كخلوّ النصّ العربيّ من علامات الإعراب (430)، وطريقة النطــق بحـروف العلّـة (438 - 441). ويرى القارئ أدناه أنموذجًا من نصّ المسجد الأمـويّ، وهو القسم الأوّل من الآية 27 من المزمـور 78. وينبغي أنْ يُقرأ النصّ على نحـو يشبـه لفظ اللهـجة اللبنانيّـة اليـوم، علمًا أنّ النصّ اليـونانيّ لا يشتمل على حروف تدلّ على حروف الحلق، كالعين في كلمة "عليهم"، ولا على الحروف اللهويّة، كالهـاء في "عليهم" أيضًا، ولا على حروف الإطباق، كالطاء في "وأمطر". وإنّما أسقط الكاتب هذه الحروف أو استعاض عنها بسواها.

النصّ مكتوبا بالحروف اليونانية الصغيرة	نصّ المسجد الأمويّ	النّص مترجما إلى العربيّة الفصيحة
Οα.αΜ.Ταρ.ΓαΛε/ ΥΜ.Μ.ΙθΛ.ΕΛΤι ΡαΒ.ΛΥΧΟΥΜ.	وا. أمطر. عليّ يم. مِثْل. إلتي ـراب. ليحوم	وأمطر عليهم لحمًا مثل التراب

ويقدّر المؤلّف أنّ النصّ العربيّ كُتب بالخطّ اليونانيّ لأنّ رجل دين يونانيًا عارفًا بالعربيّة ترجم المزامير إلى العربيّة، دون أنْ يكون قادرًا على الكتابــة بالعربيّــة، أو راغبًــا في الكتابة بها، فكتبها بالخطّ اليونانيّ (438 : 1901).

وليس ثمّة، على أيّة حال، دليل صريح على تاريخ كتابة النصّ، إلا أنّ فيوليت أرّخه إلى أواخر القرن الثامن الميلاديّ، بحسب خطّه، وإنْ أقرّ بأنّ الأمر يحتمل نظرًا آخر (Violet 1901: 430-425). ويحسب مايكل ماكدونالد في دراسة لم تُنشر بعد، كما أفادني شخصيًا، أنّ فيوليت أرّخ

النصّ هذا التأريخ المتأخّر نسبيًا من غير ما دليل، وإنّما بَعُد عنده، فيما يبدو، أنّ يكون نصّ عربيّ كُتِب في فترة ما قبل الإسلام. أمّا اليوم، وبعد أنْ توالى اكتشاف شواهد العربيّة من فترة ما قبل الإسلام، كما هو باد في هذه المقالة، فلا وجه لاستبعاد نسبة النصّ إلى فترة ما قبل الإسلام عمومًا، ويرى ماكدونالد أنّ النصّ كُتِب في نحو القرن الرّابع الميلاديّ.

برديّات البترا

وهي نصوص اكتُشِفت في البترا بجنوبي الأردنّ في عام 1993، أثناء تنقيبات أثريّة كان فريق أميركيّ يجريها في كنيسة بيزنطيّة في البترا بإشراف من المركز الأميركيّ للأبحاث الشرقيّة بعمّان. وبلغ عدد البرديّات المكتشفة حوالي 140 بردية، بعضها طوله عدّة أمتار. وبعضها الآخر جذاذات صغيرة مساحتها بضعة سنتمرات. وتبيّن أنّ البرديّات في مجملها وثائق شخصيّة، تخصّ عائلة كبير شمامسة كان مسؤولاً عن كنيسة في البترا (Fiema et al. 2001; Koenen 1996). وقد بدأ بنشر برديّات الأرشيف على التوالي (Frösén, Arjava and Lehtinen 2002).

وفي الأرشيف برديّتان، لم تُنشرا بعدُ، تشتملان على مادّة عربيّة، تؤرّخان إلى النصف الأوّل من القرن السادس الميلاديّ (الغول 2002). أولاهما وثيقة حصر إرث. يتقاسم فيها ثلاثة أخوة أملاك أبيهم بما فيها من مبان، وبساتين، ورقيق. وأسماء هذه الأملاك، في أكثرها، عربيّة اللغة، ممّا يدلّ على أنّ العربيّة كانت لغة أهل البترا في ذلك الوقت. في الأقلّ؛ إذ أنّ أسماء الأماكن، الريفيّة خاصّة، لا تتغيّر بتغيُّر الأحوال السياسيّة إلاّ قليلاً. فلا يبعد أنّ يكون من أسماء المواضع العربيّة التي نصادفها في البترا في القرن السادس الميلاديّ ما هو أقدم من ذلك بكثير. وعلى الرغم من أنّ عروبة أسماء العلم في أرشيف البترا قد تبدو بديهيّة لوقوع البترا في الأطراف الشماليّة للحجاز، وبما أنّ البرديّة كُتِبت في فترة سادت العربيّة

فيها الجزيرة العربيّة وأطرافها، كما يتبيّن ممّا وصلنا من الشعر الجاهليّ من هذه الفترة ؛ إلاّ أنّ ثمّة، مع ذلك، حاجة إلى تأكيد الطابع العربيّ للبترا في القرن السادس الميلاديّ، وذلك إزاء ما نلقاه في برديّات أرشيف البترا من سمات هلنستيّة كثيرة في حياة الناس اليوميّة آنذاك. وليس يتجلّى ذلك في استخدام اليونانيّة لغة للدواوين وحسب، وإنّما في تطبّع الناس بالطابع الهلنستيّ، كما يبدو في أسماء الأعلام مثلاً. فقد تسمّى كثير من أهل البترا في ذلك الوقت باسم "فلافيوس" (Flavious)، بدلاً من أسمائهم العربيّة، أو إلى جانبها. ومن أمثلة أسماء المواضع في البرديّة الأولى اسم لمبنى هو Δαραθ "دَارَث"، والتي تقابل لفظة "دَارَة" العربيّة، ويراد بها، في الغالب، بناء سكنيّ مستقلّ (al-Ghul 1999 : 70). وقد باتت هذه البرديّة جاهزة للنشر.

أمّا البرديّة الثانية فلم تُقرأ سوى قراءة أوّليّة. فتبيّن أنّها تتضمّن ما يزيد على أربعين اسمًا عربيًّا لمواضع وبساتين. وسيبدأ العمل على نشرها في هذا العام.

برديّات نيسانا

اكتُشفت برديّات نيسانا عام 1935، يوم كان فريق أميركيّ من جامعة برينستون يرأسه هاريس دنسكب كولت (Harris Dunscombe Colt) يجري تنقيبات أثريّة في موقع عوجا الحفير، نيسانا القديمة، في منطقة النقب بجنوبيّ فلسطين. وقد عثر الفريق المنقّب على نصوص في الموقع، نُشرت في ثلاثة مجلّدات، يعنينا منها هنا المجلّد الثالث المتضمّن للبرديّات ذات المضمون غير الأدبيّ (Kraemer 1958).

ويمكن حصر النصوص التي عُثر عليها في كنيستين في خمسة أرشيفات (Kraemer 1958 : 3-4) هي :

أ - أرشيف الجنود : وفيه سبع عشرة برديّة يونانيّة، وربّما اشتمل على برديّات أخرى. والنصوص في هذا الأرشيف معاملات تتعلّق بالجنود في نيسانا، كُتبت في الفترة التي تسبق عام 505 ميلاديّة بقليل وحتّى عام 596 ميلاديّة (Kraemer 1958 : 5-6).

ب - أرشيف الكنيسة : ويرجع إلى بدايات القرن السابع الميلاديّ، وفيه خمس برديّات يونانيّة، ثلاث منها مؤرّخة في الفترة ما بين 598 و605 ميلاديّة، وهي ذات موضوعات شخصيّة وماليّة .. (Kraemer

واكتُشف هناك أيضًا أرشيف "جورج ابن باتريك" (Kraemer 1958 : 7-8)، و"الأرشيف العربيّ" (Kraemer 1958 : 8)، و"الأرشيف الأدبيّ" (Kraemer 1958 : 8-9). ولا تعنينا هذه السجلاّت الثلاثة الأخيرة في بحثنا هذا لتأخُّرها ؛ إذ ترجع إلى الفترة الإسلاميّة.

وأكثر نصوص نيسانا أهمّية في موضوع بحثنا هي نصوص الأرشيف الأوّل والثاني لتقدُّمهما على الفتح الإسلاميّ، كما ذكرنا، ولاشتمال أرشيف الجنود، بصورة خاصّة، على كثير من أسماء العلم العربيّة [illegible] من أم[illegible] نيسانا المشتملة على ألفاظ عربيّة البرديّة الرابعة والعشرون من أرشيف الجنود. وهي مُذكّرة إلى مكتب سجلّ الأراضي، مؤرّخة في السادس والعشرين من نوفمبر لعام 569 ميلاديّة، يَذكُر فيها أبراهام وأبو زنين، وهما أخوان جنديّان في معسكر نيسانا، أنهّما ينقلان ملكيّة أرض ورثاها عن أبيهما إلى جندي آخر، اسمه توماس (Kraemer 1958 : 77). وتاليًا ترجمة لفقرات من هذه البرديّة :

"قرية نيسانا
إقليم مدينة خَلْوصَة
نوفمبر 26، 569

فلافيوس أبراهام وفلافيوس أبو زنين، أخوان وابنا المرحوم سعد الله، وحفيدا فالنس، كلاهما برتبة ... في المعسكر هنا، وتوماس ابن عُويَذ، حفيد أمونيوس، جندي في المعسكر نفسه كذلك، إلى الجدير بالإجلال جدّا والمحترم جدًا، جورج ابن استيفان، مسجّل المدينة المذكورة، خلوصة، تحيّات.

عسى أنْ يسرّ سعادتك عند استلام مذكرتنا هذه :

أنْ تطرحوا من مجموع أملاكنا، أبراهام وأبو زنين، أي تلك المسجّلة باسم أبينا، والمكوّنة من خمسة Kabiaiai، بدءًا ومشتملاً على السنة الحاليّة المذكورة أعلاه 569، وإلى الأبد، وذلك بمقتضى تنازلنا للمذكور أعلاه فيلافيوس توماس، الجندي البالغ الولاء (والذي يشاركنا في كتابة هذه المذكرة) عن قطعة أرض زراعيّة، وكلّ ما يتعلّق بها من حقوق، واقعة إلى الجنوب من هذه القرية، في حدود القرية، في القطاع المسمّى الأجرد القريب، وحدود القطعة على التقريب :

شرقًا : ملك عبلة ابن ضريب.

شمالاً : كذلك.

غربًا : ملك زينو ابن فرسان، الجندي البالغ الولاء، ابن عمّنا.

جنوبًا : صحراء.

... "

فمن بين أسماء الأشخاص العربيّة التي وردت في هذا النصّ "أبو زُنَين": Aβου Ζονινοσ (أبو زوْنينوْس)، ومن أسماء المواقع "الأجرد" Αλαγραδ (Kraemer 1958: 76).

خصائص شواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة

قبل الشروع في الحديث على خصائص شواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة قبل القرن السابع الميلاديّ يحسن أنْ نذكّر بشواهد العربيّة

الأخرى من فترة ما قبل الإسلام، ليسهل بعد ذلك بيان أهمّية تلك الشواهد الواردة في النصوص اليونانيّة.

فأهمّ ما وصلنا من العربيّة من فترة ما قبل الإسلام الشعر الجاهليّ، ونزر من النثر، كالأمثال، والحكم، وسجع الكهّان والخطب القصيرة. ويُؤخذ على هذين المصدرين اللذين لم يُبدأ بتدوينهما إلا في العصر الأمويّ الشكّ في صحّة كثير من نصوصهما، من حيث الوضع والنحل، فيما عُرِف بقضية "نحل الشعر الجاهليّ" (حسين 1933 ؛ الأسد 1978)، ثمّ الشكّ في دقّة نقلهما وتمثيلهما للعربيّة في فترة ما قبل الإسلام، لما يمكن أنْ يكون اعتراهما من تغيير وتفصيح قبل تدوينهما في العهود الإسلاميّة (المقدسي 1979).

وإلى جانب هذه النصوص الشفهيّة أصلاً وصلتنا نصوص من فترة ما قبل الإسلام مكتوبة. ونقصد بذلك النقوش المسمّاة "النقوش العربيّة المبكّرة"، كنقش النّمارَة ونقشي أمّ الجِمال. وهي نقوش ربّما رجع أبكرها إلى القرن الثاني الميلاديّ وآخرها إلى القرن السادس الميلاديّ. وعدد هذه النقوش، بما في ذلك المكتشفات الجديدة، لا يزيد على عشرة نقوش، عُثِر عليها في شمالي الجزيرة العربيّة وحوران. ولهذه النقوش قيمة توثيقيّة كبيرة، من حيث أنّها أكيدة الأصل الجغرافيّ، ومعروفة التاريخ عمومًا، غير أنّه يعيبها، من وجهة نظر لغويّة، أنّها كُتِبت بخطّ لا يدلّ، عمومًا، على حروف المدّ، ولا يدلّ البتّة على الحركات، فليس يمكن الاستدلال فيها على البنى الصرفيّة أو النحويّة بصورة خاصّة استدلالاً دقيقًا (بعلبكي 1978: 122-179؛ Bellamy 1990).

ولسنا نرمي من هذا إلى التهوين من شأن هذه المصادر، وإنّما إلى بيان وجوه نقص وخلل فيها، نرى أنّ شواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة يمكن أنْ تسهم في التعويض منها أو سدّها. ولعلّ ذلك يتبيّن من خلال الاستعراض التالي للميزات اللغويّة لهذه الشواهد :

- تمثّل شواهد أكيدة على عربيّة ما قبل الإسلام؛ فهي نصوص لا تحتمل أنْ يصيبها نحل، أو وضع، أو تفصيح، أو سوى ذلك ممّا يمكن أنْ يشكّك في صحّة تمثيلها للعربيّة في عصرها.

- أكثرها أقدم من الشعر والنثر الجاهليين، فهي تتيح للدارسين تعرُّف العربيّة في فترات زمنيّة لم يصلنا منها شعر أو نثر.

- المادّة اللغويّة العربيّة المكتوبة بالخطّ اليونانيّ مضبوطة بحروف المدّ وبالحركات القصيرة. وهذا يكشف عن البنى الصرفيّة للألفاظ، خلافًا للكتابات العربيّة المبكّرة المكتوبة بالخطّ العربيّ التي جاءت خلوًا من حروف المدّ والحركات. ومن أمثلة ذلك أنّه يمكن الاستدلال من اسم العلم المؤنّث Οσαιϖα "حُسَيْنة" على صيغة التأنيث المصغّرة، ومن اسم الموضع Μαρβασ "مَرْبَص" على صيغة اسم المكان.

- وشواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة بيّنة الأصول الجغرافيّة؛ فالمواطن الأصليّة للنصوص، في أغلب الأحوال، معروفة وهذا ييسّر نسبة خصائصها اللغويّة إلى منطقة جغرافيّة بعينها، فلفظة Μεϖαμ "مِنَام" ترد بميم ممالة في برديّات البترا بدلاً من الفتحة، ممّا يدلّ على أنّ أهل البترا كانوا يميلون الفتحة إلى الكسرة. وقد يعين تتبُّع هذه الظواهر يومًا في رسم خارطة جغرافيّة للهجات العربيّة في فترة ما قبل الإسلام.

- وممّا يتّصل بهذا أنّ هذه الشواهد بيّنة الحدود الزمانيّة، فالنصوص اليونانيّة المشتملة على مادّة عربيّة إمّا مؤرّخة تأريخًا دقيقًا أو يمكن تأريخها تأريخًا تقريبيًا. وهذا قد يمثّل أداة لتتبُّع التطوُّر اللغويّ أو اللهجيّ للعربيّة في فترات ما قبل الإسلام.

وبناء على ذلك جميعه، نضرب هنا مثالاً يبيّن كيف يمكن للمادّة العربيّة في النصوص اليونانيّة المكتوبة في فترة ما قبل الإسلام أنْ تعين

الباحثين على فهم العربيّة وتاريخها. فهذه المادّة يمكن أنْ تساهم، مثلاً، في إثراء النقاش الدائر بين الباحثين في مسألة وجود مستويين لغويين في عربيّة قبل الإسلام، فصيح وعامي. فقد كان باحثون قالوا بوجود هذا الازدواج اللغويّ، ومن أهمّهم كارل فولرز (Karl Vollers) الذي سعى إلى الإتيان بشواهد من القرآن الكريم تدلّ على سقوط الإعراب في بعض العبارات القرآنيّة، واستدلّ من ذلك ومن ظواهر أخرى، على وجود أكثر من مستوى لغويّ في مكّة في القرن السابع الميلاديّ (Vollers 1906: 165-175). والوصول إلى رأي في هذه المسألة عسير، ويزيد الأمر صعوبة قلّة الشواهد على اللغة المحكيّة في الحجاز لدى نزول القرآن. ولا شكّ أنّ شواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة، وإنْ لم تكن من الحجاز، يمكن أنْ تعين على الإجابة على هذا السؤال ؛ فعربيّة نصّ المسجد الأمويّ، وبرديّات البترا، وبرديّات نيسانا كلّها خلو من العلامات الإعرابيّة، ممّا يوحي فعلاً بوجود عربيّة غير معربة في فترة ما قبل الإسلام في الأطراف الشماليّة للحجاز.

وليس ينبغي أنْ تحملنا هذه الميزات العديدة للمادّة العربيّة في النصوص اليونانيّة على الغفلة عمّا يمكن أنْ يأخذه عليها اللغويُّ من مآخذ، فهذه المادّة العربيّة كُتبت بخطٍّ يونانيّ، لم يُوضع لكتابتها، وتنشأ عن ذلك صعوبات في التعرُّف إلى المادّة العربيّة في النصوص اليونانيّة. فإذا ما نظر الدارس في النصوص اليونانيّة باحثًا فيها عن ألفاظ أو جمل عربيّة، عسُر عليه في كثير من الأحوال القطع بعربيّة الألفاظ الواردة فيها، وذلك لعلل ثلاث :

- أولاها أنّ الخطّ اليونانيّ ليس فيه حروف تدلّ على أصوات تشتمل عليها العربيّة، كأصوات الحلق، أو الأصوات اللهويّة، أو الأصوات المفخّمة، فليس فيه، مثلاً، ما يدلّ على العين، أو الغين، أو الصاد. فإذا ما أراد كاتب النصّ اليونانيّ كتابة لفظة عربيّة تشتمل على أحد هذه الأصوات، أهمله

تمامًا، أو استعاض عنه بسواه. فالكاتب في برديّات البترا يكتب اسم أحد المواضع في صورة Αραμ "أرَم" ليدلّ بها، في الغالب، على لفظة "حَرَم" العربيّة، فأسقط حرف الحلق، واكتفى بكتابة حرف العلّة القصير الذي يليه، فينبغي على الدارس عندها تقدير اللفظة الأصليّة تقديرًا.

- والعلّة الأخرى أنّ الألفاظ العربيّة قد تختلط بسواها من الألفاظ الساميّة، الآراميّة منها خاصّة، لاشتراك ألفاظ هذه اللغات في الجذر والمعنى في كثير من الحالات. ومن أفضل السبل للاستدلال على الألفاظ العربيّة دخول "أل" التعريف عليها؛ فاسم أحد المواقع في برديّات البترا هو "البصّة". فالجذر "ب ص ص" وارد في العربيّة والآراميّة كلتيهما، ولولا "أل" التعريف ما أمكن نسبة هذه اللفظة إلى العربيّة. وسبيل آخر لتمييز الألفاظ العربيّة من سائر الألفاظ الساميّة هو الاتّكاء على صيغ جمع التكسير التي تتميّز بها العربيّة من اللغات الساميّة الأخرى في بلاد الشام، فتجد في برديّات البترا ذكرًا لموقع هو "حَرَمُ القَوَابِل"، واسمًا لبناء هو "دَارَة العِبَاد"، فعربيّة لفظتي "القَوَابِل" و"العِبَاد" صريحة لا نظر فيها.

- وثالثة العلل لعسر الاستدلال على الألفاظ العربيّة في النصوص اليونانيّة اتّخاذُ بعضها أبنية لفظيّة يونانيّة. فاسم العلم العربيّ "غَالِب" كُتِب في البرديّة السابعة عشرة من برديّات البترا بصورة Αλιβοσ "آلِيبُوس"، بإضافة النهاية اليونانيّة "οσ" إليه.

وينبغي أنْ نذكّر بعدُ أنّ ما وصلنا من المادّة العربيّة في النصوص اليونانيّة من فترة ما قبل الإسلام يبقى محدودًا في جملته، وهذا يحدّ من فائدته اللغويّة؛ إذ أكثره، ألفاظ مفردة لا تمثّل نصوصًا متّصلة يمكن أنْ يستعان بها على تعرّف طرق العربيّة في التعبير والدلالة في تلك الفترة. ثمّ إنّه يأتي بشواهد قليلة وحسب على بناء الجمل، فتتجلّى أهمّيته في المحلّ الأوّل، في مجالي الصرف والمعجم.

ولا تقلّل هذه المآخذ، على أيّة حال، ممّا للشواهد العربيّة في النصوص اليونانيّة من قيمة خاصّة من حيث أنّها تطلُّ بنا على أطراف من تاريخ العربيّة ما كنّا لنعرفها لولاها. ولا شكّ أنّ شأن هذه المادّة سيعلو كلّما ازدادت النصوص اليونانيّة المشتملة على مادّة عربيّة بين أيدي الباحثين، وممّا يسرُّ الخاطر أنّ التنقيبات الأثريّة ما انفكّت تكشف في السنوات الأخيرة عن هذه النصوص النصّ تلو النصّ، وتقدّمها للدارسين، ممّا يبشّر بمساهمة أساسيّة لهذه الشواهد مستقبلاً في دراسة العربيّة وتاريخها.

عمر الغول

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 53 - 85

مسألة تنقيط الحروف العربية في ضوء النقوش والبرديات المبكِّرة المؤرَّخة

فالح حسين

الجامعة الأردنية - قسم التاريخ

قال أبو أحمد العسكري (ت 382/993 كتاب التصحيف، ص 14) :

"وقد روي أن السبب في نَقْط المصاحف أن الناس غبروا يقرؤون في مصاحف عثمان رحمة الله عليه نيفا وأربعين سنة إلى أيام عبد الملك بن مروان. ثم كَثُر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزِع الحجاج إلى كتّابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات، فيقال : إن نصر بن عاصم قام بذلك فوضع ألنقط أفرادا وأزواجا وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف. فَغَبَرَ الناس بذلك زمانا لا يكتبون إلا منقوطا. فكان مع استعمال النقط أيضا يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام ..."

درج كثير من الباحثين قديما وحديثا على القول إن العربية كانت تقرأ من قبل أهلها دون أن يحتاجوا إلى تمييز حروفها المتشابهة بواسطة ألنقط،

كما أنهم لم يحتاجوا إلى تشكيل هذه الحروف بالفتح والضم والكسر والسكون والشد والتنوين، وكأنهم كانوا يقرؤونها بالسليقة والبديهة.

واستمر ذلك إلى أن دهمتهم ضرورة وضع النقاط على الحروف عندما انتشر بينهم اللحن [1] وخاصة بالعراق ربما لكثرة الأعاجم الذين لزمهم استخدام العربية بعد دخولهم الإسلام وتثقفهم بثقافة العربية والقرآن لافتقارهم للسليقة العربية. فكثر بينهم اللحن الذي يؤدي بالضرورة إلى التصحيف [2]. مما يوقع في خطإ قراءة النص القرآني وبالتالي خطإ الفهم. مما لا يجوز إغفاله عند المسلمين.

ونريد ابتداء القول إن مسألة نشأة وتطور الخط العربي ليس من اهتمامات هذا البحث [3]. وفي مجال نقط حروف العربية تحديدا نريد أن نبين أن القضية المطروحة للبحث هنا ينظر إليها من جهتين. جهة الحديث عن نقط حروف المصحف (القرآن الكريم) ونميل إلى القول إن جل حديث الروايات الأولى تدور حولها. والأخرى نقط حروف العربية بشكل عام، أو في غير النص القرآني، وهو ما نودّ التركيز عليه في بحثنا. لأن مسألة تنقيط النص القرآني أمر يصعب الحديث عنه في ضوء

---

(1) اللحن، بالسكون الخطأ أي الخطأ في القراءة والخطأ في الاعراب. يقال لحن فلان في كلامه، إذا مال عن صحيح المنطق. لسان العرب، (مادة لحن)، ج 13، ص 379، وما بعدها.

(2) التصحيف في تعريفات الجرجاني : أن يقرأ الشيء على غير ما أراده كاتبه أو على ما اصطلحوا عليه، ص 61. قال الجاحظ : التصحيف يكون من وجوه من التخفيف والتثقيل ومن قبل الاعراب ومن تشابه صور الحروف. انظر هامش ص 14 من كتاب التصحيف لأبي أحمد العسكري. ومنها جاء الصحفي : الذي يخطئ في قراءة الصحف أي الذي ينقل الخطأ من الصحف لأنه لم يسمع بنفسه انظر أبو أحمد العسكري، كتاب التصحيف والتحريف وشرح ما يقع فيه. تحقيق السيد محمد يوسف دمشق 1975، ص 13 - 14، ابن منظور، لسان العرب (مادة صحف)، ج 5، ص.ص. 186 - 187.

(3) انظر لهذه المسألة. ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، ص 23 وما بعدها. المنجد، دراسات في تاريخ الخط العربي، بيروت، 1979.

الحاجة إلى نصوص مبكّرة مؤرّخة مما دوّن من نصوص القرآن أوّل الأمر. وهذا أمر طبيعي لأن ناسخ المصحف لم يكن ينظر إلى أهمّية أو ضرورة تأريخ النص الذي يكتبه وليس في ذلك ما يستغرب، ولذلك نحجم عن الحديث عنه إلا بإشارة نرى أنها مفيدة لموضوع حديثنا، وهي نقط الحروف، ومفيدة كذلك إلى مسألة تنقيط المصحف بالذات.

فإن لدينا ما يشير بما لا لبس فيه أن نقط حروف المصحف ترك عن قصد وعمد. وهذا يعني أن النقط كان معروفا. يقول ابن الجزري (ت 833 هـ):

(ثم إن الصحابة رضي الله عنهم - لما كتبوا المصاحف جردوها من النقط والشكل ... وإنما أخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوّين) [4].

وهذا يؤكّد القصد المسبق بترك نص المصحف مجرّدا أي عاريا من النقط والشكل معا. مما يوحي أنهما كانا معروفين لديهم في ذلك الوقت. ويؤكّد ذلك رواية تعود إلى أيام رسول الله (ص) تبيّن أن التنقيط كان معروفا وممارسا في الكتابة. ولكن حصل تهاون في التطبيق، وخصوصا بالشكل. لأن الشكل لا يستطيع ممارسته إلا الخبير المتمكن باللغة. أما النقط فلا بد أن يكون معروفا. وإلا فكيف يتعلّم الصبيان العربية والتمييز بين حروفها ؟ هل يكون ذلك بالإلهام والسليقة أم بالتعلّم وكسب المعرفة من تعليمهم !

ويمكن أن يكون ما نسب إلى الحجاج أو أهل تلك الفترة، إنما هو إعادة نقط المصاحف التي جردت منه، بعدما فشا اللحن. فاضطرّوا إلى

---

(4) ابن الجوزي، النشر في القراءات العشر، تحقيق محمد أحمد دهان، دمشق، 1345هـ، ص.ص. 32 - 33. القلقشندي، صبح الأعشى، ج 3، ص.ص. 149 - 150.

تشكيل الحروف وإعرابها. ثم نقطت حروف المعجم، أي أعجمت [5]. وهذا ما يفيده النص الذي استهللنا به البحث. لذا نستطيع القول باطمئنان إن نسبة اختراع النقط لفترة الحجاج أو قبله بقليل لا يمكن قبوله [6].

ونعود للرواية المشار إليها التي تؤكد معرفة النقط إلى أيام رسول الله (ص) يقول السمعاني ت 562/1167 في الإملاء والإستملاء :

(.. عن محمد بن عبيد بن أوس الغساني كاتب معاوية قال : حدثني أبي قال : كتبت بين يدي معاوية كتابا فقال لي : يا عبيد أرقش كتابك فإني كتبت بين يدي رسول الله (ص) كتابا رقشته، قال : قلت : وما رقشة يا أمير المؤمنين ؟

(5) نود هنا تعريف النقط والشكل والاعجام :

النقط : هو اعجام الحرف والكتاب. وكتاب معجم أي منقط فأن تعجمه تنقيطه لكي تستبين عجمته وتتضح.

والعجم : النقط بالسواد مثل التاء عليه نقطتان وكتاب معجم إذا أعجمه (أوضحه) صاحبه بالنقط.

لسان العرب (مادة نقط)، ج 7. ص 417. (مادة عجم)، ج 12. ص.ص. 385 - 389.

أما الشكل : شكلت الكتاب إذا قيدته بالاعراب. وأشكلت الكتاب، كأنك أزلت عنه الاشكال والإلتباس. لسان العرب (شكل)، ج 11. ص 358. ويرى أبو عمرو الداني ت 444 هـ في معنى النقط معنيان متميزان أولهما : نقط الاعجام وهو نقط الحروف لتمييز بينها وخاصة الحروف المتشابهة في الرسم وهي كثيرة بين حروف العربية. أي اعجام الحروف. وثانيهما: نقط الإعراب أو الحركات والشكل ويعبر عن المعنيين بقوله: على أن اصطلاحهم على جعل الحركات نقطا كنقط الاعجام قد يتحقق من حيث كان معنى الإعراب التفريق بالحركات ... وكان الاعجام أيضا يفرق بين الحروف المشتبهة في الرسم وكان النقط يفرق بين الحركات المختلفة في اللفظ ... وجعل الاعجام بالسواد والاعراب بغيره فرقا بين اعجام الحروف وبين تحريكها، واقتصر في الاعجام أولا على النقط أبو عمر الداني، المحكم في نقط المصحف، ص 43.

(6) انظر صلاح الدين المنجد، دراسات في تاريخ الخط العربي، ص 126.

قال : أعطِ كلّ حرف ما ينوبه من النقط) [7]

ويفهم مما أورده أبو عمرو الداني، وهو يتحدث عن نقط المصاحف، أن إعجام الحروف سبق تشكيل الحركات وهذا ما نرجّحه. فالمقصود من نقط المصاحف هو تشكيل حروف الكلمات فيه بعد أن كانت مجرّدة. يقول في نقط المصاحف :

(اختلفت الرواية لدينا فيمن ابتدأ بنقط المصاحف ... فروينا أن المبتدئ بذلك كان أبا الأسود الدؤلي (ت 69 م). وذلك أنه أراد أن يعمل كتابا في العربية يقوّم للناس به ما فسد من كلامهم. إذ كان قد فشا ذلك في خواصّ الناس وعوامّهم. فقال : أرى أن ابتدئ بالقرآن أولا، فأحضر من يمسك المصحف، وأحضر صبغا يخالف لون المداد، وقال للذي يمسك المصحف عليه : إذا فتحت فاي فاجعل نقطة فوق الحرف، وإذا كسرت فاي فاجعل نقطة تحت الحرف، وإذا ضممت فاي فاجعل نقطة أمام الحرف، فإذا أتبعت شيئا من هذه الحركات غنة يعني تنوينا فاجعل نقطتين، ففعل ذلك حتى أتى على آخر المصحف. وروينا أن المبتدئ بذلك كان نصر بن عاصم الليثي (ت 90 - 89 هـ)... وروينا أن يحيى أول من نقطها ... واكثر العلماء على أن المبتدئ بذلك أبو الأسود الدؤلي جعل الحركات والتنوين لا غير، وأن الخليل بن أحمد هو الذي جعل الهمزة والتشديد) [8].

---

(7) السمعاني أدب الإملاء والاستملاء، ص.ص. 171 - 172 طبعة ليدن - بريل 1952. الرقش والترقيش الكتابة والتنقيط. وقد توصف كتابة الخط المجود المتقن بالترقيش بعكس الخط المغفل من النقط والاعجام غير المتقن فكان يسمى التعريض. ورقيش تصغير رقش وهو تنقيط الخطوط والكتاب. انظر لسان العرب (مادة رقش)، ج 6، ص.ص. 305. (مادة خربش)، ج 6، ص 295.

(8) أبو عمرو الداني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص 129، انظر المحكم ص 4.

ويشير مرة أخرى إلى أن ما فعله أبو الأسود هو (نقط حركات الإعراب والتنوين في أواخر الكلم لا غير)[9].

وهذا كله إنما يشير إلى استحداث الحركات والتنوين، أي حركات الإعراب وهو شكل الكلمات لتوضيح حركات الرفع والنصب والجر والتنوين لاحكام قراءة القرآن وتجنب الوقوع في خطإ القراءة، ولا يشير إلى إعجام الحروف أي تمييز المتشابهة منها بالنقط المعروفة. وكان يرى ضرورة تنقيط حروف المصاحف الصغار أي المصاحف التي يتعلم فيها الصبيان[10]. فإذا كانت مصاحف الصبيان تشكل فهل يمكن تعليم الصبيان الحروف العربية دون إعجامها.

وعودةً إلى رواية معاوية وكاتبه وما فعله الصحابة من تجريد حروف القرآن الكريم لنقول : إن النقط كان معروفا عند العرب. وإنه أهمل قصدا فيما يتعلّق بكتابة النص القرآني. ذلك أن نقط حروف العربية أمر لازم وضروري لضبط القراءة. إن كتابة بعض حروفها لا يمكن قراءتها قراءة صحيحة إلا بالنقط. ولذلك قال القلقشندي (ت 821/1418) بما يفيد أن نقطها وجد منذ وجدت الكتابة العربية، أي منذ نشأتها، عندما وصلت إلى الصورة التي نعرفها. قال القلقشندي وهو يتحدّث عن نشأة العربية ما يفيد ذلك عندما يقول إن أحد الرجال الثلاثة الذين وضعوا حروف العربية وهو عامر بن جدرة أن عامرا وضع الاعجام وقضية هذا أن الاعجام موضوع مع وضع الحروف. وهو يرفض أن الأمر يعود إلى أبي الأسود الدؤلي (ت 69 هـ) بقوله "والظاهر ما تقدم، إذ يبعد أن الحروف قبل ذلك، مع تشابه صورها، كانت عريّة من

(9) أبو عمرو الداني، المحكم، ص 31، انظر ص.ص. 6، 87.

(10) أبو عمرو الداني، كتاب النقط، ص 130، كتاب المحكم، ص.ص. 11، 13.

النقط إلى حين نقط المصاحف" [11] وهو يفرّق بذلك تفريقا واضحا بين نقط العربية ونقط المصاحف تحديدا. وهذا ما نرجحه. وقد روي عن ابن عباس. "لكل شيء نور، ونور الكتاب العجم" [12] أي النقط. ويبين القلقشندي أن النقط المنسوب لأبي الأسود ت هو الشكل، أي وضع الفتح والضم والكسر والتنوين. وهذا منسوب أيضا لنصر بن عاصم (ت 89هـ) أو يحيى بن معمر (ت 129 هـ) ويرجح ابتداء أنّ أبا الأسود هو الذي وضع الشكل. وأكمل الخليل (ت 170 هـ) فيما بعد بوضع الهمزة والتشديد، [13] كما جاء على لسان أبي عمرو الداني.

ومع الأخذ بعين الاعتبار كل ما سبق، فإننا لا نرى أنه كان من الطبيعي نقط الحروف في الكتابة، وأن الناس مارسوا النقط في معاملاتهم الكتابية، رغم الميل إلى الترجيح بمعرفة النقط من البداية. يحدونا إلى ذلك ما دلّت عليه أوّل البرديات المبكرة التي تعود إلى سنة 22 هـ والتي تمثّل أوّل المدوّنات بالعربية بعد الإسلام والتي تحمل تاريخ تدوينها بشكل واضح [14].

ولكننا نقول إن التنقيط ينتشر ويدخل في التطبيق العملي إلى درجة الشيوع، حتى إننا نرى مدونات تدل على عدم التقيد بالتنقيط فيما بعد في القرون اللاحقة، كما تدل برديات القرن الثالث والرابع الهجريين وما

(11) القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الانشا، ج 3، ص. 149 انظر 11 - 12. يروي ابن عمرو عن هشام الكلبي ان (اسلم بن حدرة أول من وضع الاعجام والنقط) المحكم ص. 35.

(12) القلقشندي. صبح الأعشى، ج 3، ص. 147.

(13) القلقشندي. صبح الأعشى، ج 3، ص. 158.

(14) أول نقش عربي واضح الحروف في العربية التي نعرفها حتى اليوم هو نقش زبد التي تقع بين مجرى الفرات ومدينة قنسرين يعود تاريخه إلى سنة 511 م ثم نقش حران اللجا الواقعة شرق دمشق ويعود تاريخه إلى سنة 568 م وحروف النقش أشبه بالخط الذي عرف فيما بعد بالكوفي الإسلامي وكلاهما خال من النقط. انظر ناصر الدين الأسد. مصادر الشعر الجاهلي، ص.ص. 28 - 29. وتجد هناك صورة النقشين السابقين.

بعدها أحيانا، التي لا نجد في بعضها حرفا واحدا منقوطا ونجد في البعض الآخر النقط الجزئي هنا وهناك، تماما كما هو حال وثائق البرديات المبكرة كما سنرى. حتى إن وثائق قرة بن شريك التي دونت بين سنتي 90 - 91 هـ وهي معاصرة لفترة التنقيط المزعومة، تحمل نفس سمة الوثائق الأولى، أي تنقيط بعض الحروف في بعض الكلمات، والغالب هو عدم التنقيط.

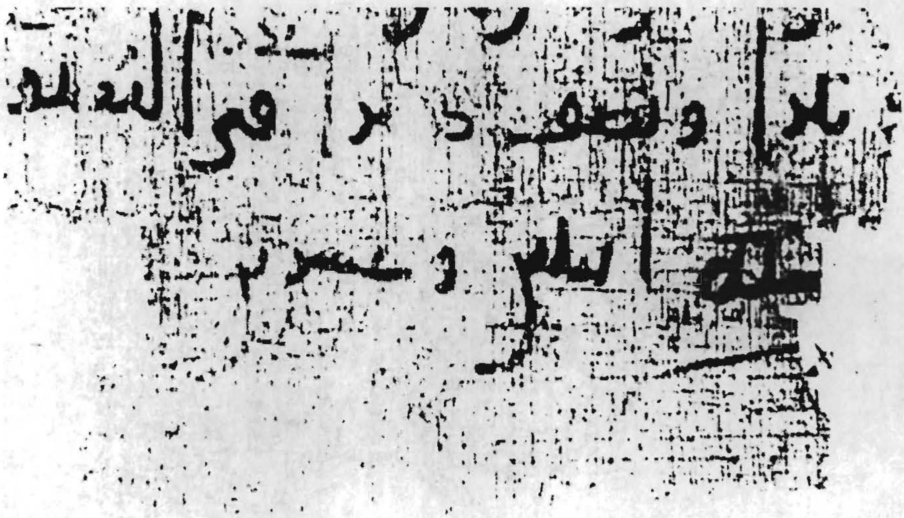
ولذلك نقول : إن النقط كان معروفا لدى العرب من البداية، ومورس بشكل غير منتظم، يشهد بذلك نقط بعض الحروف بالوثائق والنقوش فقط، وترك أغلبها دون تنقيط، سواء في الفترة المبكرة جدا من التاريخ الإسلامي، أو بعد عبد الملك بن مروان وواليه على العراق الحجاج بن يوسف الذي نسب إليه التنقيط كما تزعم بعض المصادر. مما يجعلنا نرد فكرة استحداث التنقيط إلى هذا الزمن باطمئنان. كما نؤكد عدم ممارسة التنقيط الكامل طوال فترة طريلة من الزمن يشهد بذلك عدم وجود وثيقة واحدة من القرون الأولى نقطت كلماتها تنقيطا كاملا فيما نعلم.

ويؤيد ما قلناه بعض النقوش والبرديات التي وصلتنا. وهي تمثل دليلا ماديا عمليا يصب فيما قاله بعض المحدثين من الباحثين، إضافة إلى ما قاله بعض الأوائل من أنّ النقط عرف منذ عرفت الحروف. ولحسن الحظ فإن بعض هذه النقوش، والبرديات العربية تحمل تاريخ النقش أو التدوين. فأول بردية عربية لدينا تعود إلى سنة 643/22م من مجموعة متحف الدولة ببرلين وتحمل رقم P.Berol. 15002 نوردها هنا لتأكيد معرفة وممارسة التنقيط منذ هذا التاريخ الأمر، الذي يدحض الآراء القائلة باستحداث التنقيط أيام الحجاج الذي حكم العراق بين سنتي (75 - 96 هـ)، على يد الفقيه اللغوي نصر بن عاصم الليثي (ت 89 - 90 هـ) وما بقي من نص الوثيقة التي يبدو أنها تمثل إيصالا يقول : لوحة رقم (1)

1 . دينرا ونصف دينر في النصف..

2 . سنة اثنتين وعشرين [15]

والأحرف المنقوطة هي حرف (النون) في دينار بالسطر الأول
وحرفي النون والفاء في (ونصف) بالسطر الأول
وحرف النون في (النصف) بالسطر الأول



P. Heid. [illegible] 22 d. H. [illegible] n. Chr.

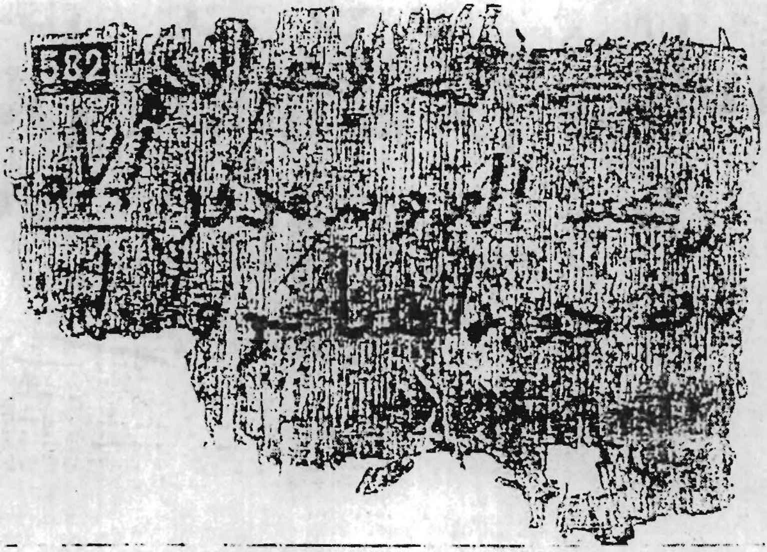
ولدينا وثيقة أخرى تعود إلى نفس العام وتمثل إيصالا لضرائب عينية فيها بعض الحروف المنقوطة مثل حرف الشين في كلمة (شاه)

السطر الثالث والرابع إذا انقطت بثلاث نقاط ويمكن ترجيح نقط حرف الشين في كلمة (عشرين) السطر الخامس والشين في كلمة

---

(15) انظر (1) Grohmann, A. Arabishe Papyruskunden. Tafel 11. (2) - Tafel 111، انظر فالح حسين، تعريف بالوثائق البردية وأهميتها في دراسة التاريخ الإسلامي، مجمع اللغة العربية الأردني، عدد 40، سنة 15، 1991، ص. 113.

(عشرة) السطر الرابع [16] إضافة إلى حروف أخرى، ويصعب عرضها لصعوبة القراءة، لعدم وضوح الكتابة العربية في الأصل وهي تحمل رقم PERF558 ونجد في بردية تعود إلى أيام ولاية عبد العزيز بن مروان على مصر 65 - 86هـ 685 - 705م وتمثل مقدمة رسالة من الأمير إلى صاحب كورة اهناس وهي من برديات فينا التي تحمل رقم PERF 582.



b) PERF N°. 582 (65—86 A. H., 685—705 A. D.)

Grohmann, The problem of dating early Qur'āns

بعض حروفها منقوطة : ونصه

بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد العزيز بن مروان الأمير

... كورة اهناس فا (نى) اح (مد)...

(16) انظر لهذه الوثيقة التي نشرت في أماكن كثيرة وهي مزدوجة اللغة بالعربية واليونانية لكنها أقل وضوحا من البردية السابقة إلا أن تاريخها واضح تماما. Grohmann, A-, From the world of Arabic Papyri, P. 113-114 Pl. 11 (a)

الحروف المنقوطة :

حرف النون في كلمة (من) سطر 2

حرف الباء في كلمة (عبد) سطر 2

حرف النون في كلمة (اهناس) سطر 3

ومن النقوش التي تعود إلى الفترة المبكرة السابقة لعبد الملك بن مروان، نريد أن نشير إلى ثلاثة نقوش، أحدها يمثل شاهد قبر عثر عليه في مصر، ويحمل تاريخ سنة 31 هـ/652. ولا يحمل النص أي أثر للتنقيط. وهو يمثل أقدم نقش معروف للفترة الإسلامية حتى الآن [17]. ولكن عدم تنقيط هذا النقش لا يلغي معرفة التنقيط وممارسته في الكتابة في تلك الفترة كما رأينا.



The tombstone of 'Abd-el-Rahman ibn Khair Al-Hadjri which is dated A.H. 31 (A.D. 652).

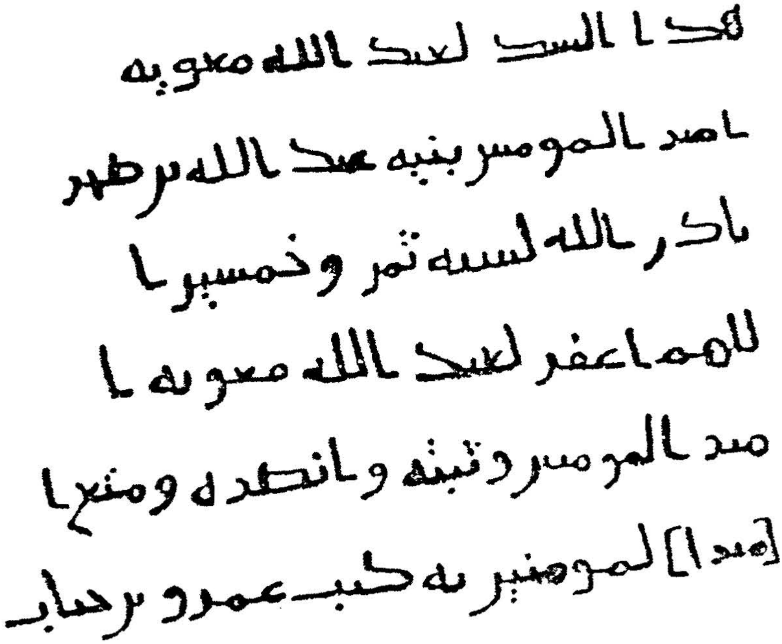
(17) Hassan Mohammed el-Hawary. The most Ancient Islamic Mounment known Dated A. H. 31 (A. D. 652).
Journal of the Royal Asiatic Society. 1930, p. 322 pl. 111.

بسم الله الرحمن الرحيم هذا القبر
لعبد الرحمن بن خير الحجري اللهم اغفر له
وادخله في رحمة منك واتنا معه
استغفر له إذا قرأت هذا الكتب
وقل أمين وكتب هذا
كتب في جمدى الا
خر من سنت احدى و
ثلثين

يمكن قراءة (قرا) في السطر الرابع (قرأت)

أما النقش الثاني الذي نراه بالغ الأهمية، لما يحمل نصه من حروف منقوطة، فهو نقش سد الطائف في الحجاز الذي أقيم أيام معاوية، ويحمل لحسن الخط تاريخ النقش. وهو عام 58هـ/678-677م وتأتي أهمية هذا النقش من نقط حروف بعض كلماته، رغم أن نقط الحروف في النقوش ليس أمرا طبيعيا في هذه الفترة، إضافة إلى حاجة الكاتب الى مهارة خاصة عند النقش.

ومن هنا، تأتي أهمية الدلالة أن الكتابة العربية كانت حروفها منقوطة، وأن أهل العربية عرفوا التنقيط، ومارسوه، حتى في النقوش التي يحتاج تنقيطها إلى مهارة خاصة.



نقش سد معاوية بن أبي سفيان بالحجاز، قرب الطائف (٥٨)هـ.

لوحة رقم (٩)

هذا السد لعبد الله معويه

امير المؤمنين بنيه عبد الله بن صخر

باذن الله لسنة ثمن وخمسين L

للهم اغفر لعبد الله معويه L

مير المؤمنين وثبته وانصره ومتع L

(للهم 1) لمؤمنين به كتب عمرو بن جناب رقم[18] لوحة رقم (4)

حرف (لياء) في (معاوية) السطر الأول منقوطة

كلمة (بنيه) منقوطة بالكامل سطر 2

حرف الثاء في كلمة (ثمن) منقوطة

حرفا (الخاء والياء) في كلمة (خمسين) سطر 3 منقوطان

حرف الفاء في كلمة (اغفر) سطر 4 منقوطة

كمة (ثبته) سطر 5 منقوطة بالكامل

حرف النون في كلمة (وانصره) سطر 5 منقوطة

حرف التاء في كلمة (ومتع) سطر 5 منقوطة

حرفا النون والياء في كلمة (المؤمنين) سطر 6 منقوطان

حرف الباء في كل من (كتب) و (جناب) منقوط

وقد قرأنا كلمة (اللهم) في الأصل في السطر الأخير بخلاف قراءة G.Miles (اميرا) فقد رأينا أن الكلمة تمثل كلمة الدعاء أن يمتع الله أمير المؤمنين بالسد. أما قراءة (اللهم) وهي مفقودة أصلا من النص، فهي أكثر موافقة للسياق على أساس أن قراءتنا تعني الدعاء بالنصر والتثبيت وان يمتع الله المسلمين به أي أمير المؤمنين وهي أكثر انسجاما وقبولا مع السياق[19]. ونشير إلى أن قراءة (جناب) في السطر الأخير غير مؤكدة لأنها تحتمل قراءة أخرى ربما تكون الأرجح وهي (حباب) أو (خباب) ولذلك أجد من الصعب ترجيح أي منها.

(18) George, Mile, Early Islamic inscriptions Near Taif in the Hijaz. Journal of Near Eastern Studies Vol. VII 1948, p. 237. Gruendler, B. - The Development of the Arabic Scripts from the Nabatean Era to the first Uslamic century. According to Dated Texts. Atlanta 1993. p. 155.

(19) المنجد، دراسات. ص 103 (بيروت 1979) انظر أيضا صفوان التل، تطور الحروف العربية، ص 33.

أما النقش الثالث الذي نود الإشارة إليه، فهو شاهد لقبر أحد المسلمين، عثر عليه قرب مدينة كربلاء، في موقع يعرف بحفنة الأبيض، ويحمل لحسن الحظ تاريخ النقش وهو سنة 64 هـ.

يضم النقش الواقع في ثلاثة عشر سطرا كلمة واحدة منقوطة نقطا كاملا، وهي كلمة (كثيرا) في السطر الثالث، رغم أنّ بقية نص النقش لا يحمل أي نقطة [20].

هذه أمثلة من نصوص ووثائق بردية ونقوش حملت جميعها تاريخ التدوين أو النقش، وكلها سبقت فترة عبد الملك بن مروان وواليه على العراق الحجاج بن يوسف. ونجد أنها تشبه تماما ما عثر عليه من نصوص دوّنت بعد هذه الفترة، من حيث جزئية التنقيط على حروف بعض كلماتها، أو انعدام التنقيط كلّيا أحيانا. الأمر الذي يدعونا إلى القول أن التنقيط الجزئي هو السائد في الوثائق عامة سواء منها ما دون قبل الزمن الذي زعم أنه يمثل بداية التنقيط أو بعده.

ونريد هنا أن نوثّق ما ذهبنا إليه بالاستشهاد ببعض هذه الوثائق، وهي كثيرة جدا، عن طريق عرضها بالشكل الذي وصلتنا عليه، دون البحث في محتواها وأهميتها للدارسين في فروع الحضارة الإسلامية، وذلك فقط لاثبات ما ذهبنا إليه من أن التنقيط الجزئي، أو عدم التنقيط نهائيا في بعضها، هو الأمر السائد، رغم أنّها تعود إما لأواخر القرن

(20) ناجي زين الدين، مصور الخط العربي، بيروت، 1974، ص 307 انظر صفوان التل، تطور الحروف العربية على آثار القرن الأول الهجري، عمان، الطبعة الثانية، 1981، ص.ص. 34-35.

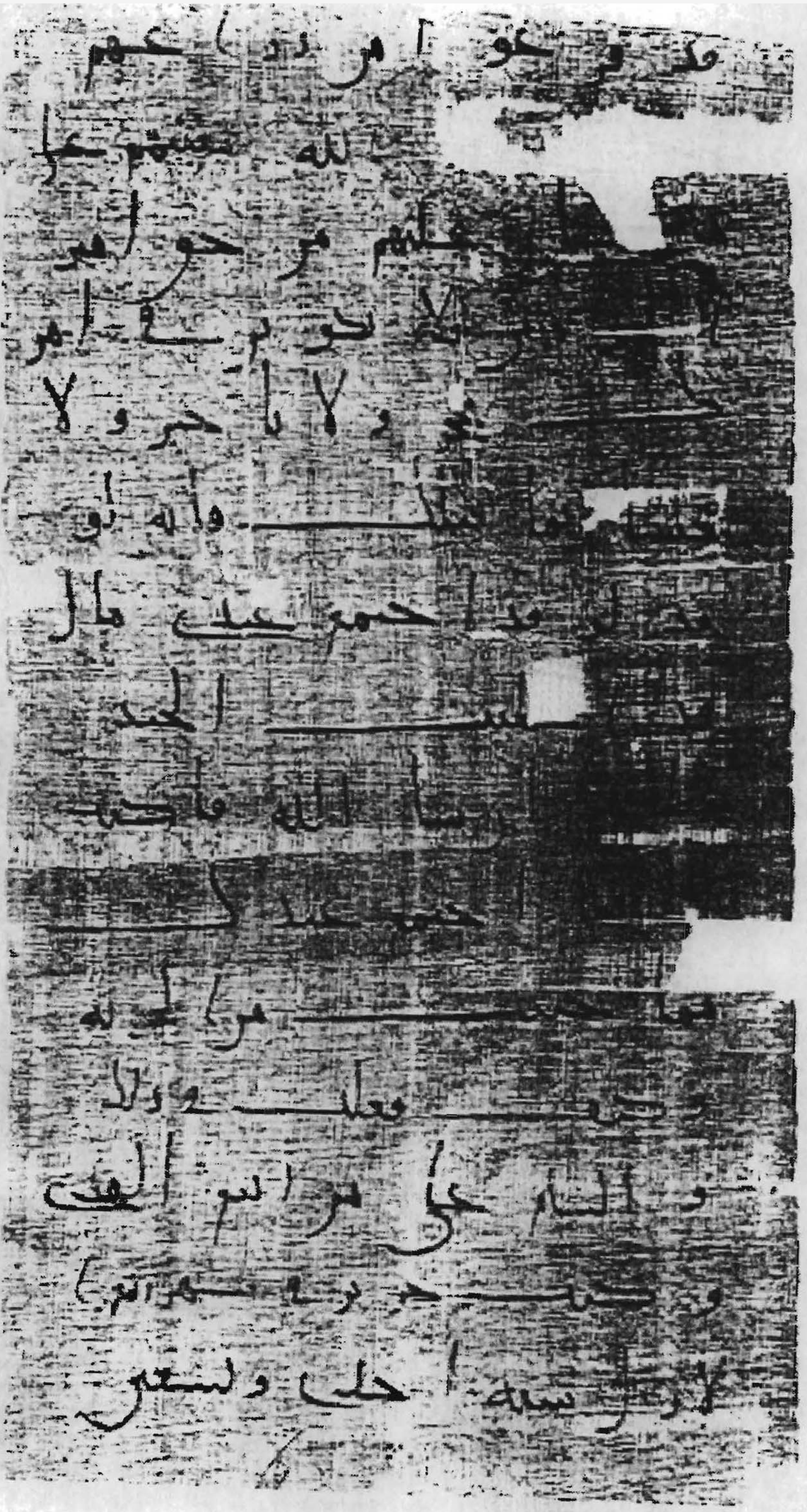
الأول الهجري أو القرون اللاحقة. وسنكتفي بالإشارة إلى الحروف المنقوطة فيها أو لعدم التنقيط كليا. وذلك فيما يتماشى مع غاية البحث هنا، وهي الإشارة إلى التنقيط فقط.

فوثائق قرة بن شريك الذي ولي مصر بين سنتي 90 - 92 هـ وهي مشهورة ومعروفة منذ عمل على نشر جزء كبير منها بيكر في جامعة هايدلبرج عام 1906. وكلها تبين جزئية التنقيط. وسنكتفي ببعض الأمثلة منها :

الأول : وهو رسالة من الأمير إلى أهالي إحدى القرى، يبين فيها ما أصابهم من الجزية وضريبة الطعام. والنص العربي من الوثيقة يقع في سبعة أسطر ونجد فيه ثلاث كلمات انقطت بالكامل وهي :

(بديدس) (اشقوه) في السطر الثالث، وهي أسماء مواقع، وكلمة (ويبه) في السطر السادس. وأما بقية النص، فيخلو من أي تنقيط. وهي من مجموعة جامعة هايدلبرج رقم PSR12، وتحمل الوثيقة التاريخ بالشهر والسنة.







أما النص الثاني الذي يعود إلى فترة قرّة بن شريك فاخترناه طويلا. وهو يمثّل جزءا من رسالة من قرة إلى حاكم إحدى الكور في صعيد مصر. ويحمل رقم. PSR Heid Arab2

ويمثل النص القسم الأخير من رسالة لقرة بن شريك إلى صاحب اشقوه باسيل، يضم خمسة عشر سطرا، وهو سليم، ويكاد يكون كاملا وكتب في شهر ربيع الأول من سنة إحدى وتسعين، والرسالة تشكل واحدة من أطول النصوص المدونة على البردي والعائد للقرن الأول. وهي في غالبيتها غير منقوطة. ونجد فيها فقط كلمة واحدة منقوطة وبعض الحروف الأخرى المبعثرة قي النص. والكلمة هي (معينهم) سطر 2 حيث نجد حرفي الياء والنون واضحة النقط. أما الحروف المبعثرة فنجدها كالتالي : -

الياء في (عليهم) سطر 3

الياء في (تاخير) سطر 5

الياء في (اعطيت) سطر 8

والنص الثالث العائد لفترة قرّة، فهو أيضا من مجموعة هايدلبرج PSR Heid Arab 7 لوحة رقم (7)، ويمثل جزءا من رسالة من جهة الوالي إلى صاحب اشقوة باسيل، وتقع في أحد عشر سطرا، ومؤرخة في شوال من سنة إحدى وتسعين، وتمثل تعليمات لأصحاب الأهراء، أي المخازن العامة للدولة. بشأن استلام القمح من الفلاحين. نجد فيها قليلا من النقط كالتالي :

(النون) في كلمة (من) سطر 1

الياء في كلمة (تلجيني) سطر 4

النون في (إن) سطر5

الياء في (إليك) سطر 6

(الياء) في (إليك) سطر 8

النون في كلمة (من) سطر 10

الياء في (تسعين) سطر 11

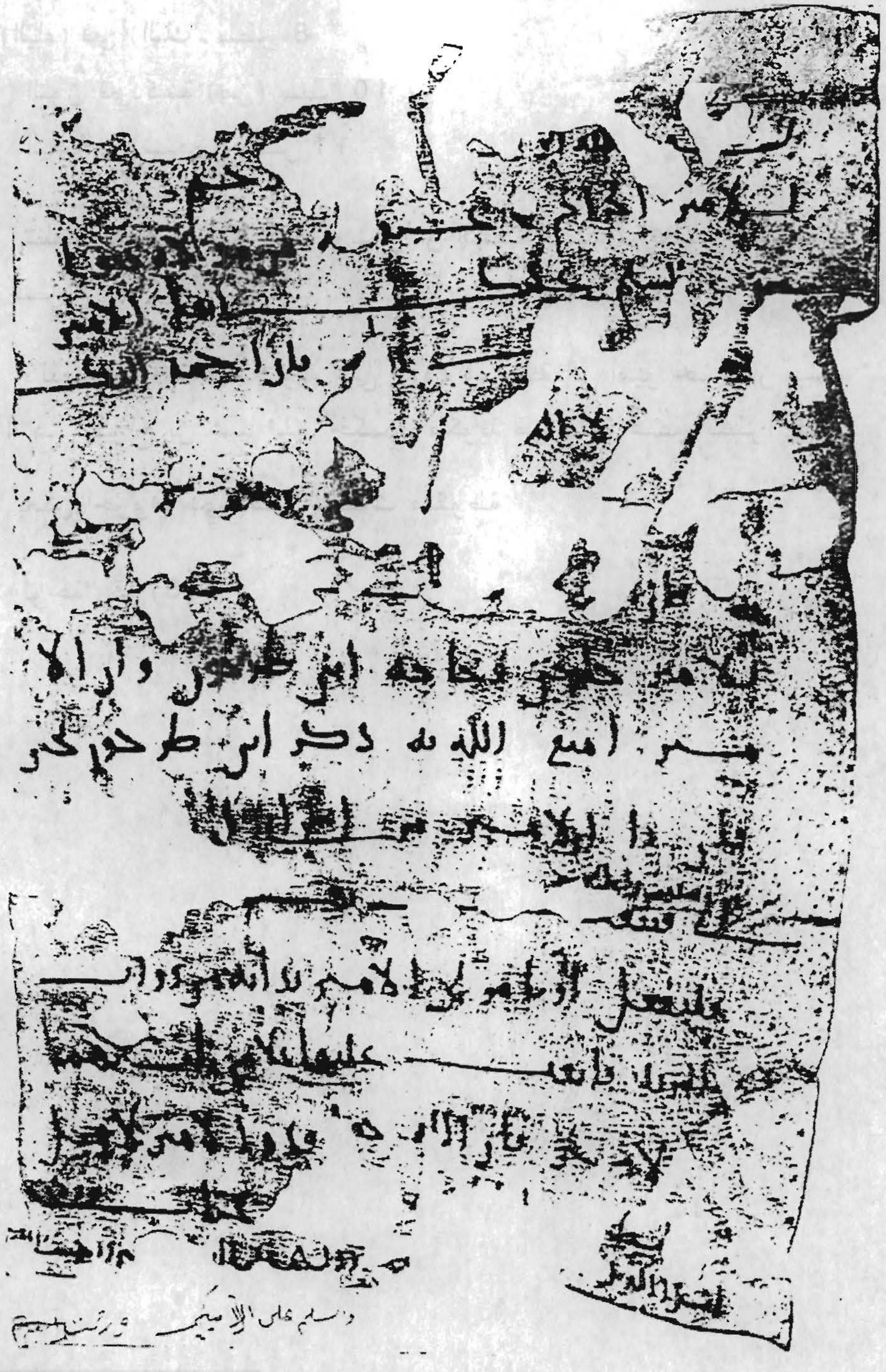
تظهر نقطة واحدة للياء، ويبدو أنّ النقطة الثانية لم تظهر لضياعها من النص.

ولدينا نص رسالة مكتوبة على الرق، موجهة إلى أمير خراسان سنة 100 هـ. الجراح بن عبد الله الحكمي، مكونة من ستة عشر سطرا نجد فيها بعض الحروف في بعض الكلمات منقوطة [21].

لوحة رقم (8)

---

(21) انظر للرسالة المكتشفة في طاجكستان: كراتشكوفسكي. مجلة أكاديمية العلوم السوفيتية. ج 1. 1955 بعنوان (أقدم وثيقة معروفة في آسيا الوسطى) بالروسية. ص.ص. 182 - 212. انظر أيضا Frye. R. Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 14 (1951) p.106-129.



Арабское письмо с горы Муг.

Институт востоковедения Академии Наук СССР. Согд. Б 2[illegible] и В 12.

حرف الباء في (بسم) سطر 1

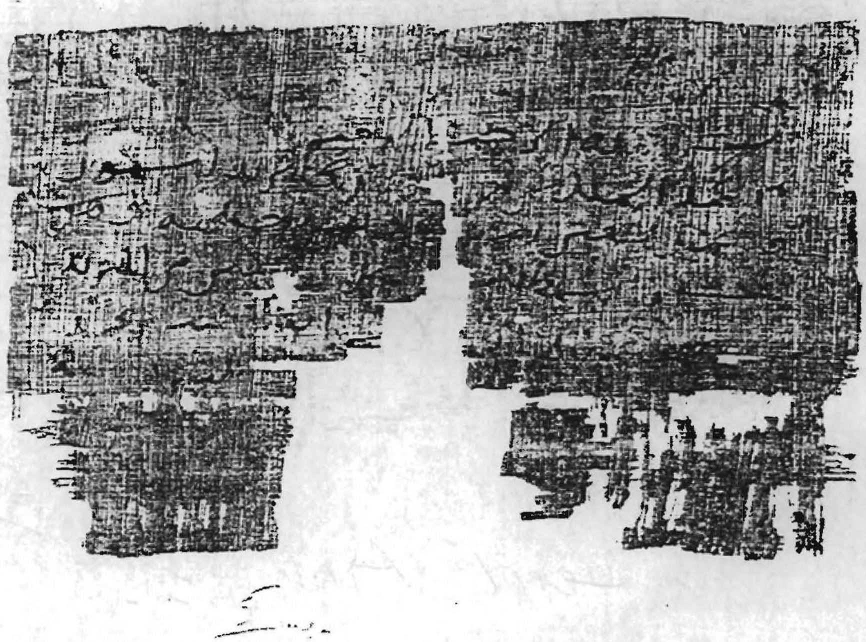
حرف الياء والتاء في (ديواستي) سطر (3-2)

حرف التاء في (حاجتي) سطر (8) حرف الباء والنون في (ابني) وحرف النون في (طرخون) سطر 9

حرف الياء والفاء في (فليفعل) سطر (12)

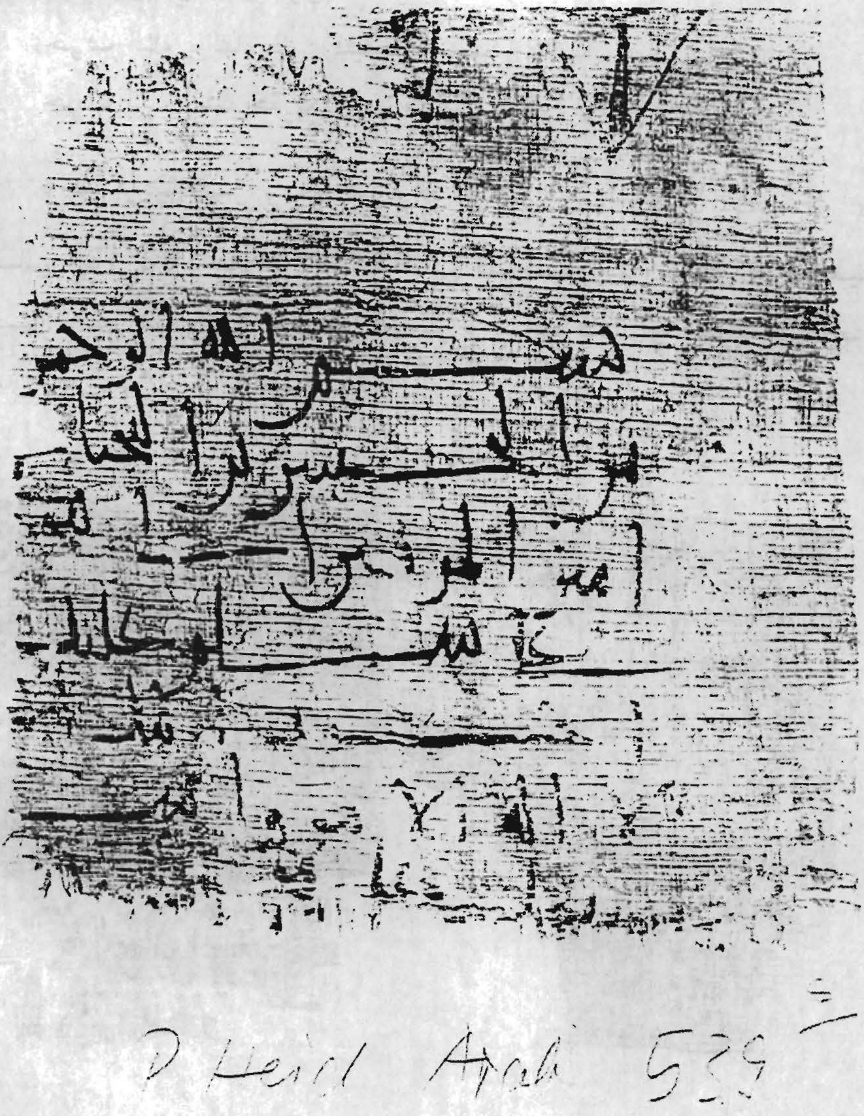
حرف التاء المفتوحة في (ورحمت) سطر 13

ونجد بردية تحمل رسالة من والي مصر عبد الملك بن يزيد أيام أبى العباس 133-134 هـ [22] PSR550 إلى صاحب بريد أشمون في صعيد مصر. وهي من وثائق جامعة هايدلبرج لا نجد فيها أي حرف منقوط. وهي غير منشورة. لوحة رقم (9)



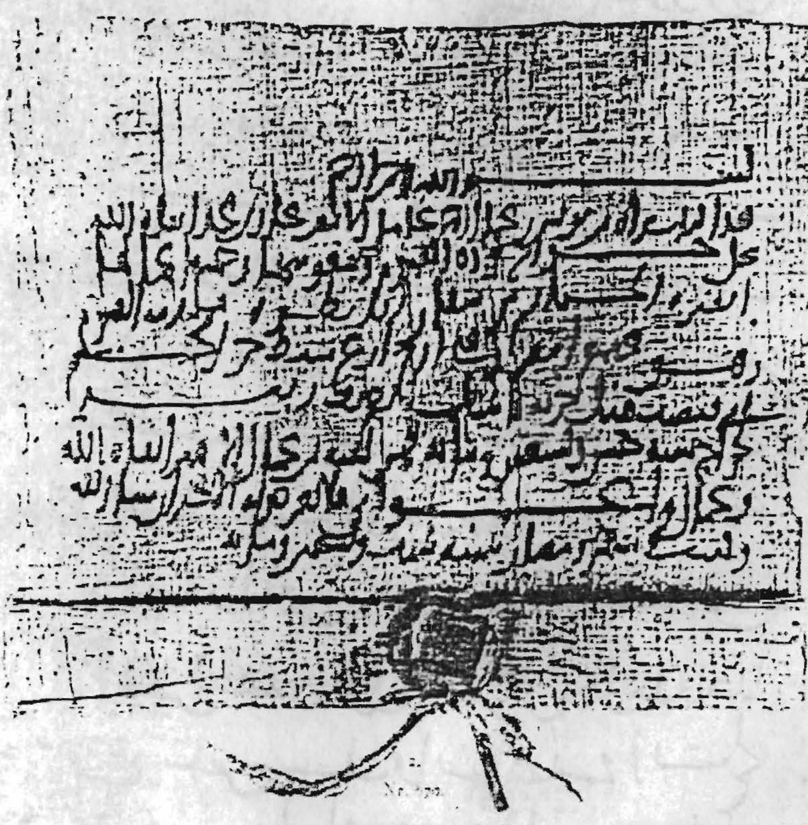
(22) عبد الملك بن يزيد أبو عون مولى هناءة من الأزد تولى مصر من سنة 133 - 136 هـ. أي أوائل أيام الدولة العباسية. انظر الكندي، ولاة مصر ج 101 - 102، 106 - 105. تولاها مرتان بين سنتي 133-141 هـ.

وكذلك حال البردية من مجموعة هايدلبرج التي تحمل P Heid Arab 539. وهي مقدمة رسالة من الأمير الحسين بن التختاخ [23] إلى أحدهم، تتشكل من ستة اسطر لا نجد فيها أي نقطة. لوحة رقم (10).



(23) الحسين بن التختاخ ولي مصر للرشيد وقدمها في 3 ربيع أول 193 هـ وعزل عنها في 22 ربيع أول 194 هـ الكندي، ولاة مصر. ص.ص. 146 - 147.

الوثيقة البردية التالية تمثل إيصال (براءه) عن دفع الخراج تعود لسنة 196 هـ وتحمل رقم Nr670 من مجموعة الارشيدوق رينر في فينا. وتتكون من تسعة اسطر ولا تحمل أي تنقيط. لوحة رقم (11).

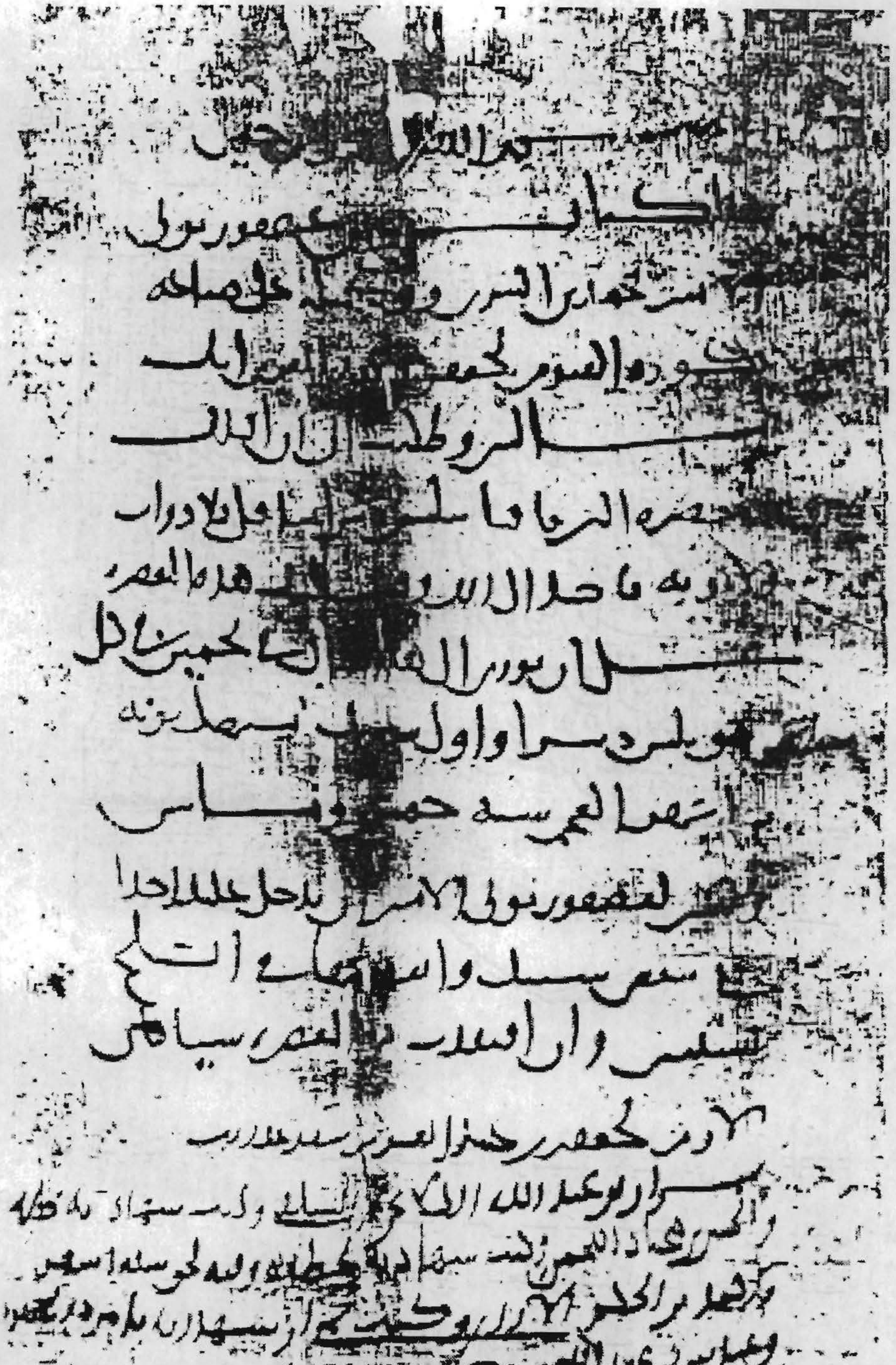


Führer durch die Ausstellung.

أما البردية رقم 2555 من مجموعة الارشيدوق رينر في فينا PERF 698 وتعود إلى سنة 205 هـ فتشتمل على ثمانية عشر سطرا. وهي تمثّل عقد تأجير معصرة لمدة عام كامل. فنجد فيها أربعة أحرف فقط منقوطة وهي تكاد تكون سليمة تماما والأحرف المنقوطة فيها هي : -

حرف الباء والنون في كلمة (بخمين) سطر 8

حرف النون في كلمة (بونه) سطر 9 حرف الباء في كلمة (شيا) سطر 13 لوحة رقم (12)

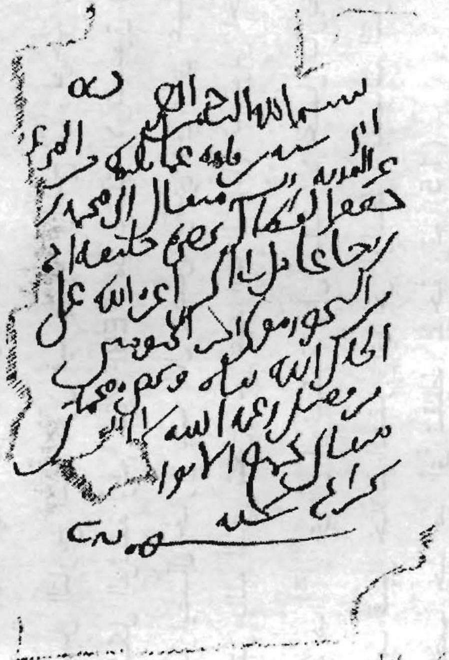


بسم الله الرحمن الرحيم

P. 7905. Nº 6.

Papyrus. H. 18 cm. Br. 9,2 cm. Faijûm.

Facsimile.



Transcription.

بسم الله الرحمن الرحيم

أتى سنة بن فلود عما يلزمه من المراعى

عن المدينة دينر مثقال الى محمد بن

جعفر القسطال بحضرة خليفة أحمد

بن رجاء عامل أبى الحسن أعزه الله على

بن الاعور مولى أمير المؤمنين

أطال الله بقاءه وبحضرة محمد

بن فضل أعزه الله ....

مثقال بجميع الأبواب

لخراج سنة

Jahr 249 d. H. = 863 n. d.

P. Abel.

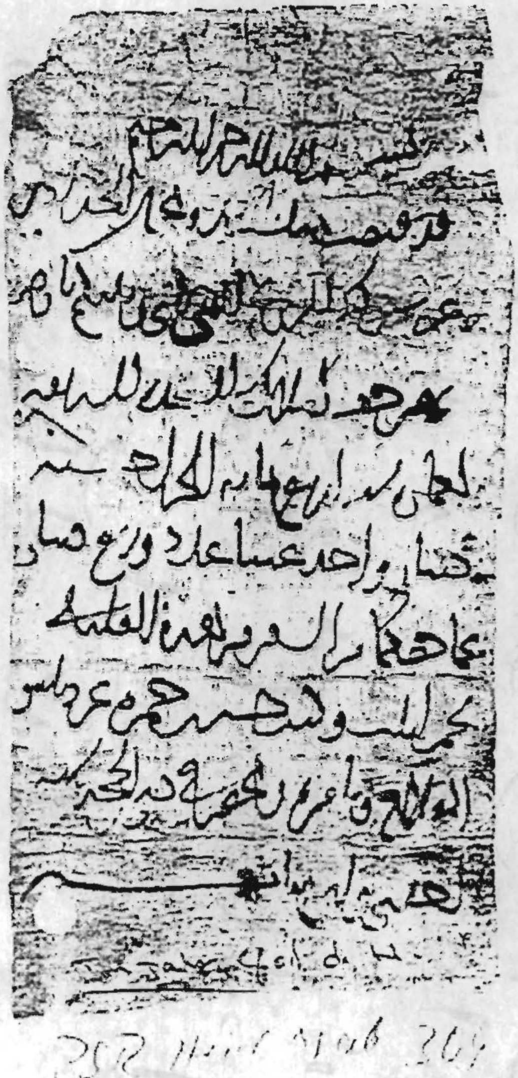
ولدينا وصلا ضرائب يعودان إلى سنتي 249 هـ و 260 هـ، ولا يحملان في نصيهما أي حرف منقوط. ولحسن الحظ،فالنص الذي وصلنا سليم، ويحمل التاريخ الذي دوّن فيه بشكل واضح [24]. لوحة رقم (13 و 14). وتشكل الوثيقة رقم PERF 765 من وثائق الارشيدوق رينر في فينا مقدمة ايصال لخازن بيت المال بمصر. وهي من ولي عهد الدولة العباسية المعتز بالله الذي شغل ولي عهد أبيه المتوكل، ثم تولى الخلافة سنة 251 - 255 هـ [25]. أي أن الوثيقة، وإن كانت لا تحمل تاريخا يمكن إعادتها إلى ما قبيل خلافة المعتز، أي في أواسط أربعينات القرن الثالث الهجري. ونصها خلو من أيّ تنقيط. لوحة رقم (15)



آخر الوثائق التي نريد الاستشهاد بها، تمثل شهادة ايصال مبلغ من المال من شريك لشريكه. تعود إلى سنة 401 هـ. وهي كاملة وسليمة

(24) Abel - Ludwing, Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin. Arabische Urkunden 1. H eft. Berlin 1896, p.p. 8-9 nr. 6-7.
(25) Grohmann, Arabische Papyruskunden. Tafel 1X.

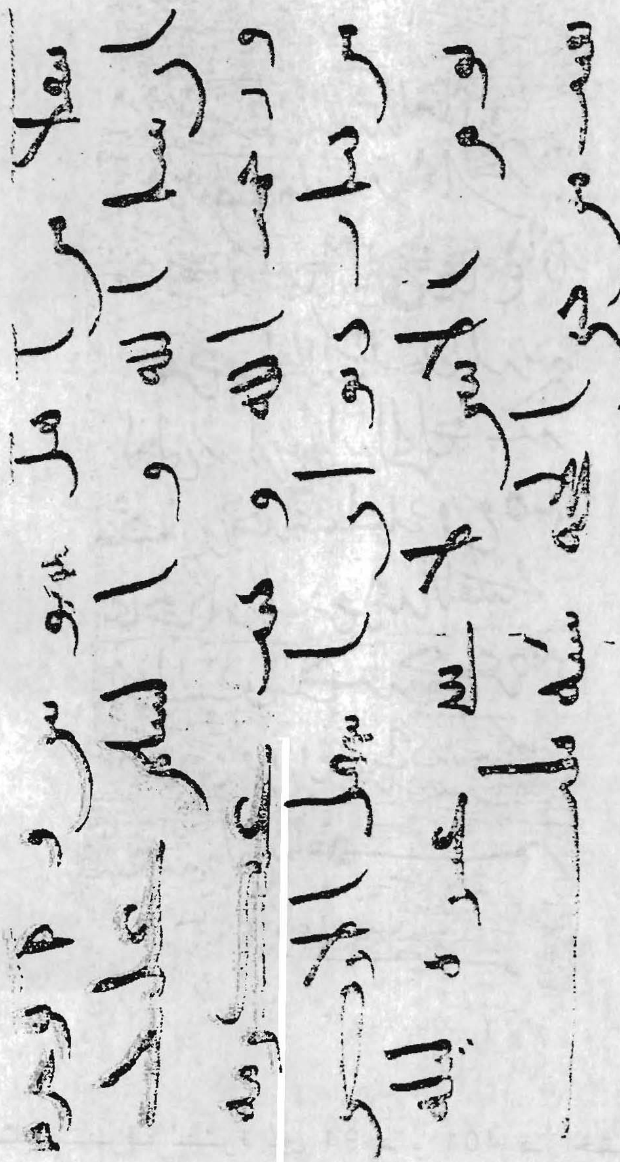
تتكون من عشرة أسطر قصيرة. ولا نجد فيها أي حرف منقوط. والوثيقة من وثائق جامعة هايدلبرج غير المنشورة. تحمل الرقم (PSR Heid Arab 309) لوحة رقم (16).



هذه أمثلة متفرقة للفترة بين 91 هـ و 401 هـ، اخترناها ضمن أعداد كبيرة من الوثائق المشابهة. للدلالة على عدم انتظام التنقيط عند العرب. ليس فقط قبيل عبد الملك بل وبعده بكثير كما نرى.

P. 7509 No 2.

Papyrus. H. 23,5 cm. Br. 27,5 cm. Faijûm.



Facsimile.

لكن عدم التنقيط في أغلبها، لا ينفي أن مسألة التنقيط عند العرب كانت معروفة، كما سبق أن بيّن هذا البحث. وأخيرا، نستطيع أن نقول باطمئنان ما يلي :

- يجب التفريق بين نقط المصاحف ونقط حروف العربية بشكل عام، لأن تنقيط المصاحف الذي أهمل عن عمد أول الأمر، هو غير تنقيط العربية الذي كان معروفا عندما أهمل نقط المصاحف الأولى. وإغفال نقط المصاحف عمدا، هو بحد ذاته شهادة على أن التنقيط كان معروفا بالأصل.

- ما نسب إلى هذه الفترة من نقط المصاحف يعود إلى تشكيل الحرف، أي علامات الإعراب. وهذا هو الذي نسب لأبي الأسود الدؤليّ، أو نصر بن عاصم، أو يحيى بن معمر. أما نسبة التنقيط إلى أي منهم، فهو أمر لا يمكن قبوله لظهور نقط الحروف المتشابهة في الكتابات الموثقة من برديات أو نقوش، تعود إلى فترة سبقت ما نسب إليهم بفترة طويلة، مما يدل على معرفة التنقيط قبل الفترة المنسوب إليها بفترة طويلة. لذا بيّنا باطمئنان أنّ نسبة ابتكار النقط لأي من أهل هذه الفترة لا يمكن قبوله.

- ولهذا نقول إن عملية التنقيط، لا يمكن أن تكون قد تمت بناء على قرار رسمي.

- استمرار التنقيط الجزئي في الكتابة العربية، أو عدم استعمال التنقيط في كثير من الأحيان، بدليل ما بين أيدينا من الوثائق الكثيرة جدا التي افتقرت إلى أي تنقيط، لا يعني عدم معرفة التنقيط بالأصل.

- البحث في مسألة التنقيط يذكّر بمسألة استعمال العربية بالدواوين التي قيل إنها واكبت ما عرف بتعريب الدواوين. ذلك أن استعمال العربية في الدواوين أمر مختلف عن تعريبها والملفت أنّ كلا المسألتين تُرَدّان توهما إلى نفس الفترة [26].

فالح حسين

(26) انظر مقالنا (استعمال العربية في الدواوين المالية قبل عبد الملك ابن مروان وبعده)، دراسات تاريخية، دمشق 1986.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 51/2006 ص ص 85 - 124

نَظَرِيَّةُ الإِعْرَابِ العَرَبِيَّةُ والتَّعَامُلُ مَعَ بعضِ الثَّقَافَاتِ المجاورة

بقلم : توفيق قريرة
كلية الآداب منوبة

0 - مقدّمة

يعني الثّقافيّ في بحثنا ما أنتجته جماعة معرفيّة معيّنة من نظريّات في زمان ومكان مَعلُومَيْن. وهذا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة شأنُ كثير من الفنون والعلوم التي منها علوم العربيّة.

أمّا المُجاوِرُ الثّقافي، فهو عندنا جميع الفنون والمعارف التي تكون قريبة من المشتغل بنظريّة معيّنة وضعا وتأسيسا أو دراسة وتحصيلا أو تطويرا. ومعنى القرب أن تكون في متناوله من حيث التّحصيل، أو حاضرة في ذهنه عند التناول الإجرائيّ أو التنظيري لركن من أركان نظريّته أو لعدّة منها. وقد تكون مُسْتَحْضَرة لغرض ما يمسّ التعامل مع النّظريّة الأمّ. ويدخل في باب التّجاور الثّقافيّ المختصّ التعاملُ الصريح أو الضمنيّ بين أفنان الثّقافة الواحدة، كالذي حدث بين علوم العربيّة في فترة من التنظير متقدّمة وفيها لاحظنا حاجة الفقيه إلى المتكلّم وحاجة البلاغيّ إلى النّحويّ وحاجة النّاقد إلى اللّغويّ وحاجة صاحب الشريعة إلى صاحب الفلسفة...

لكنّ طرح مسألة التّعامل الثّقافي تدخل، ولا شكّ، في سياق حاجة الثّقافة المختصّة إلى مجاوراتها. وهي حاجة ليست اعتباطيّة بالضرورة؛ ولا هي حاجة مفتعلة بالتأكيد. وإنّما هي حاجة تقتضيها إحدى المعطيات الثلاثة التالية أو جميعها :

- **أوّلا** : ارتكاز بعض الفنون والعلوم على علوم أخرى مساعدة، وهي التي يصطلح عليها القدامى بالعلوم الآليّة. مثال ذلك أنّ المنطق الأرسطيّ اتّخذه بعض النّحاة علما مساعدا على وضع الحدود وعلى عمليّات منهجيّة أطّرت تجريدهم النّظريّ، وكان القياس والاستقراء مثلا من تلك العمليّات. ولم يكن علم الكلام والفقه بعيدين عن تشكيل طرق التجادل في مسائل النّحو الخلافيّة وغير الخلافيّة.

- **ثانيا** : طبيعة الثّقافة التي للمتعامل مع النّظريّة لا تكون محايدة، فتتدخّل في تنظيراته أو تعليلاته أو شروحه لفنّ معيّن أو تعليمه. فبعض النصوص النحويّة القديمة مختلفة من خلال الثّقافة الفقهيّة أو الكلاميّة أو المنطقيّة الفلسفيّة. وكلّ ذلك يتدخّل في نوعيّة عرض النصّ وشرحه ومناقشة علله.لهذا تجد الإستراباذي أقرب إلى المتكلّمين في شرح الكافية من الفقهاء، وتجد أطاريح الأنباري في "اللّمع" أقرب إلى أفكار الفقهاء..

وبالنسبة إلى عصرنا. فإنّ إثارة المسائل النّحويّة تحتاج منّا إلى طرحها من زاوية الثّقافة اللّسانيّة الحديثة التي يغري منزعها الوصفي وغلبة منحاها الكُليانيّ بمراجعة كثير من أفكار النّحاة من منظارها دونما إسقاط أو أحكام مسبقة.

- **ثالثا** : قد تثير المقارنات المتعمّدة أو السّجال بين الفنون - وهو ممّا لا يخلو منه فكر ولا تاريخ - جملة من الملاحظات المتراوحة عمقا وسطحيّة حول المتشابه والمختلف من الفنّين أو الفنون. ولقد أطلّت علينا من التراث نصوصٌ كثيرة تقارن ما بين الشّريعة والفلسفة وبين الفقه

والتصوّف وبين اللّغويّ والنّحويّ وغيرها من الثقافات. وغير بعيد عن هذا السّياق ما أثير في مطلع القرن الماضي من مجادلات حول تأثّر العربيّة بالمنطق الإغريقي. ولا يبعد عنه أيضا حديث المثقفين من العرب عن "أسبقيّة " العرب في مجالات فنيّة وريادتهم لها. ولربّما رُمي الكثير من النّحاة والبلاغيّين بـ"حداثة" مزعومة وبأسبقيّة في طرح فكرة نقديّة أو لسانيّة أو غيرها. وبجرّة قلم يصبح "الجرجاني" كـ"شمسكي" ويصبح سيبويه وظائفيّا قبل الوظائفيّين أو بنيويّا قبل البنيويين..

إنّه من الشرعيّ الممكن أن نرى كيفيّة الاستفادة من نظريّة لسانيّة، لمناقشة مسألة تراثيّة في علوم اللّغة من غير أن نكون مضطرّين إلى الموازنات والمقارنات والمفاضلات. فالحكم على السّابق من منظار اللاّحق حكم مظلّلٌ إن هو تجاوز عن الفروق المنهجيّة والآليّات الفكريّة التي تميّز بنية التفكير القديمة من الحديثة. لكنّ الإطلال على القديم من كُوّة الرّاهن الثّقافي إطلالةً يُراد منها البناء وتطويرُ الفهم قد تكون مفيدة للتّراث وللحداثة : يتجدّد التّراث بتجدّد قراءته. ويكون للحداثة قيمة التواصل مع القديم دون طمسه والحلول محلّه. فلا يمكن لحداثة مهما كانت ثوريّتها أن تدّعي أنّها ستزيل ما سبق وتمحوه أو تحلّ محلّه.

وفي ضوء فهمنا هذا للتعامل الثقافيّ المختصّ. يسعى بحثنا إلى تبيّن جملة من الأفكار التي تدور رحاها حول **نظريّة الإعراب العربيّة** من جهة النظر في الكيفيّات التي عاملته بها جماعات متعدّدة من الباحثين في اللغة أو في غيرها من القدامى أو من المحدثين. ولقد وجدنا اتّجاهين واضحين في إقحام نظريّة الإعراب في "حتميّة" التعامل الثقافي المختصّ :

- اتجاها ينظر إلى تعامل سيّره التّأثّر بالمنطق الإغريقي أو غيره من عناصر الثقافة العربيّة المتعاملة معه كالفلسفة العربيّة أو علم الكلام ..
- اتّجاها آخر يرى التعامل من جهة أكثر اختصاصا يقودها التّأثّر بالتفكير اللّسانيّ الحديث.

الاتّجاه الأوّل حكم تفكير القدامى أو المتّخذين من المعاصرين موقفا من خلافاتهم ؛ والاتّجاه الثّاني حكم توجّه المعاصرين من اللّغويين أو الباحثين فيها.

ونحن نكتفي في هذا المبحث بسبر أهمّ آراء الاتّجاه الأوّل واستقرائها والبحث في آليّات التفكير التي حكمتها على أن نعود في مبحث قادم إلى مناقشة القضايا التي يثيرها الاتّجاه الثاني.

1 - ثوابت نظريّة الإعراب العربيّة العامّة

حين وضع سيبويه "الكتاب"، كان الإعراب قد تشكّل بعدُ نظريّة تامّة صارمة المبادئ وثيقة النّظام وذات دليل على أنّ بسط المسألة على محكّ التفكير والتقعيد قد سبق وضع الكتاب بزمن. ومنذ عصر الكتاب إلى أيّامنا، فإنّ نظريّة الإعراب لم تتحوّل عن ثوابتها العامّة التي وجدناها مبثوثة في الكتاب وهي المبادئ التي نحاول تبويبها فيما يأتي :

- **أوّلا : اعتبار الإعراب سمة اللّسان العربيّ** المميّزة والتي لا تضاهيها أيّة سمة نوعيّة في القيمة، لذا يمكن اعتبار العربيّة لغة إعرابيّة في مقابل لغات غير إعرابيّة. وهذا التمييز الذي تقول به اليوم النظريّة اللّسانيّة ليس هو نفس التمييز القديم الذي يقابل بين العربيّة وغيرها من اللّغات المتعاملة معها وهي الملقّبة عصرئذ بـ" الأعجميّة".

- **ثانيا : مجال الإعراب ما فوق الوحدة الدّنيا** الدّالّة والمصطلح عليها قديما بالكلمة : حدّد النّحاة ميدان الإعراب بمركّب أدنى يتألّف من مكوّنين مُتَعَالِقيْن بالإسناد أو بالإضافة أو بالإتباع، أو بمركّب أقصى تمثّله الجملة. والإعراب فيهما لا تنظّمه أحوال التركيب المنجز بل تنظيمه الحقيقي يُدرك في بنية أكثر تجريدا هي بنية "المحلاّت الإعرابيّة". وتتوزّع هذه البنية وفق تصوّر هندسيّ مجرّد إلى خانات كلّ خانة تلقّب بالمحلّ الإعرابي. وتتركّب نظريّا من عامل ومعمول تربطهما علاقة تأثير بأن يعمل الأوّل في الثاني رفعا أو نصبا أو جرّا أو جزما.

- **ثالثا :** التّقابل بين الإعراب والبناء هو تصنيف فرعيّ داخل مقولة الإعراب الأكبر المذكورة في الفقرة السّابقة. وهو تقابل مفيد بين ما يُبرز (على سطح البنية المنجزة) حركيّةَ الإعراب الحادثة في البنية المجرّدة، وبين ما لا يبرزها لأسباب تتجاوز تعامل الأصوات فيما بينها كما هو الحال في الإعراب المقدّر في الناقص والمقصور والممدود إلى انبناء الكلمة المركّبة مع غيرها على هيأة واحدة لا يلحظ فيها دخول علامات الإعراب أو خروجها.

- **رابعا : المُعربات** - وهي الكلم التي يدخلها الإعراب الأصغر - **تصنّف تصنيفا سلّميّا** بحسب الأصليّة في المقولة الإعرابيّة أو بحسب الفرعيّة فيها ؛ فالأسماء أصول في الإعراب والأفعال فروع وفق أكثر الآراء تواترا. وداخل كلّ صنف معرب يعاد التبويب المراتبيّ نفسه، لنجد صنفا من الأسماء أصلا في الإعراب هو المتمكّن الأمكن وصنفا منها فرعا هو المتمكّن غير الأمكن. وفي الفعل المضارع يعدّ المرفوع أصلا يحمل عليه المنصوب والمجزوم.

- **خامسا : المعربات في الأصل معمولات** ولكنّها قد تكون عوامل كما هو الحال في الأسماء المشبّهة بالأفعال. وأمّا المبنيّات أو مبنيّات الأصل (الحروف والأفعال)، فإنّ الأصل فيها أن تكون عوامل في غيرها. وبالتعامل بين فكرة الإعراب والعمل، فسّر النّحاة كثيرا من أحوال البناء وعدم التمكّن في الإعراب.

- **سادسا : ارتبط الإعراب بجملة من المعاني النّحويّة العامّة والمجرّدة** وهي الفاعليّة والمفعوليّة والإضافة وهذه المعاني لها تحقّقات مختلفة تدرك من خلال وظائف العناصر في الجمل. ففي الفاعليّة نجد حزمة من الوظائف ونجد في المفعوليّة حزمة أخرى.

- **سابعا : رُبط النّظام الإعرابي في مستوى صوتميّ بالحركة في الأصل** وبالحرف في الحالات النّادرة ولعب هذا الربط

دورا علاميّا تخطّى المستوى المنجز من الجملة إلى المستوى المجرّد؛ فارتبط محلّ الفاعليّة المجرّد بعلامة ذهنيّة مجرّدة رُمِز إليها بالرّفع. وارتبط محلّ المفعوليّة بالنصب، وأمّا الجرّ الذي له علامة في البنية المنجزة محقّقة فيقع في المستوى المجرّد في حيّزي المرفوع أو المنصوب لذلك لا تكون عليه في المستوى المجرّد علامة مخصوصة. وهذا الرّأي الذي لا يبدو على هذا الوضوح في التّراث قد نبّه إليه بعض المحقّقين من النّحاة من أمثال الإستراباذي في شرح الكافية (ش ك : 1/63).

- **ثامنا : التقابل بين الإعراب** من ناحية **والتصريف والاشتقاق** من ناحية ثانية، هو تقابل محدود بالجهة التي يحدث فيها التغيير (أو لا يحدث) في بنية الكلمة. مجال التصريف والاشتقاق أوائل الكلم وصُدورها ومجال الإعراب أواخر الكلم أو "مجاريها" على حدّ عبارة صاحب الكتاب (الكتاب 13/1). وقد يحدث ضرب من الامتزاج بين المقولة الإعرابيّة والتصريفيّة. وذلك في مستوى تمثيليّة العلامات كما هو الشّأن في المثنّى وفي الجمع الذي تمتزج علاماتهما مع علامات الإعراب في الأسماء المعربة.

وما نلاحظه بالاعتماد على أركان النظريّة الإعرابيّة التي لخّصناها في النّقاط الثماني. هو ما فيها من تركيز على مسائل بعينها هي الوَسْمُ والدلالة والتّعامل مع مقولات أخرى.

أمّا الوسم فيلحظ في ربط الإعراب بالعلامات الخاصّة به وبجعله هو نفسه سمة العربيّة؛ وأمّا الدّلالة ففي ربط الإعراب بالدّور البياني من ناحية وبالدلالة على المعاني النّحويّة التي حاول النحاة اختزالها في ثلاثة قد لا تحيط بجميع ما توفّره العربيّة من دلالات منجزة في الكلام؛ وأمّا التعامل مع بقيّة المقولات فقد قادت إليه ضرورة البحث عن الآليّات الفاعلة في الإعراب. وهي نظريّة العمل، أو عن المقابلات النّظاميّة أو غير النّظاميّة بين الإعراب باعتباره مقولة وغيره من المقولات.

2 - أشهر الأطروحات القائلة بالتعامل بين النظريّة النحويّة وغيرها من الفنون :

من الصّعب أن نفصل القول بتأثّر الإعراب بالمنطق الإغريقي عن جملة من التوجّهات الكبرى التي اتّخذها التفكير في القول بتعامل النظريّة النّحويّة مع غيرها من الفنون. ونحن نجد في هذا السياق أربع أطروحات نوجز عرضها فيما يلي :

- **الأطروحة الأولى** تقول بأنّ تلك الأصول الثقافيّة هي من استنباط النّحاة أنفسهم وتُعَدُّ هذه الأطروحة أكثر الأطاريح رواجا لا عند النّحاة القدامى [1] فقط، بل عند غيرهم من أصحاب الثّقافات المتعاملة معهم كالمناطقة. فالفارابي مثلا عدّ **الاستنباط** شرطا أساسيّا في أيّ فنّ عمليّ أو نظريّ، إذ إنّ الواضع للعلوم النظريّة، "يحتاج إلى وضع النواميس وتعليم الجمهور ما قد **استنبط** وفرغ منه وصحّ بالبراهين" (كتاب الحروف : 152) وكذلك تَحتاجُ "الأمور العمليّة ومنها العلوم اللغويّة في رأيه إلى "ما استنبط بقوّة التّعَقُّل" (السّابق). فـ"القوّة المتَعَقِّلَة" هي حسب هذه الأطروحة تستنبط في علوم النّحو آليّات التفكير ومناهج

(1) من الطريف أن نجد لدى بعض النّحاة التّشبّث بهذا الرّأي في حدّ فنّ النّحو نفسه، كحدّ ابن عصفور التالي إذ قال : " النّحو علم مُستخرَج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب "..." (نقلا عن : السيوطي، الاقتراح، 29). ويعني ذلك أنّ القواعد والأحكام النّحويّة التي تنبني عليها النّظريّة ليست الوحيدة المستنبطة من كلام العرب بل تستنبط معها "مقاييس" هي عبارة عن الأصول التي يمكن أن تردّ إليها جميع أحكام النّحو وقواعده وعلله. وهذا يعني لو ترجمناه إلى لغة معاصرة أنّ المنهج الذي يُتعامَل به مع العلم يكون سليل مادّة العلم نفسه.

التّجريد قبل أن يُحتكم إلى نفس تلك الآليّات للتنظير ووضع أركان اللّغة النظريّة (2).

لقد كان الفارابي أهمّ من فرّق من الفلاسفة العرب بين علمي النحو والمنطق ولم يسقط في القول بالتأثر فهو يعتبر أنّ النحو علم مخصوص بألفاظ أمّة بينما المنطق علم شامل؛ يقول: "علم النّحو إنّما يعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمّة ما وعلم المنطق إنّما يعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلّها" (إحصاء العلوم: 74). وكان الفارابي أكثر وضوحا في ردّ أصول كلّ نظريّة لسانيّة إلى استنباط أصحابها حين بيّن أنّ اتّفاق منظّري كلّ لسان في بعض المسائل إنّما مرجعه إلى أمور مشتركة وليس إلى تقليد؛ يقول في اتّفاق اليونانيين والعرب في أقسام الكلمة (اسم وكلمة وأداة عند اليونانيين واسم وفعل وحرف عند النّحاة العرب): "... قد أخذها نحويّو العرب على أنّها في العربيّة ونحويّو اليونان على أنّها في اليونانيّة. فعلم النّحو في كلّ لسان إنّما ينظر فيما يخصّ لسان تلك الأمّة وفيما هو مشترك له ولغيره، لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصّة" (السّابق: 74).

إنّ قراءة المتشابه بين النحو والمنطق على هذا المنوال هي قراءة في الخصوصيّات التي لا تتعارض مع كلّيّات يمكن أن تعمّ أكثر من لغة وأكثر

(2) ذهب الفارابي وهو يؤرّخ في "كتاب الحروف" لحدوث "الصنائع" والفنون إلى أنّ أوّل ما يُجمع من اللغة هو معجمها ثمّ تُدرَسُ مركّباتها "ثمّ بعد ذلك يحدث للنّاظر فيها تأمُّلُ ما كان منها متشابها في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تتشابه في صنفٍ صنفٍ منها والذي يلحق كلّ صنف منها فيحدث لها عند ذلك في النفس كلّيات وقوانين كليّة". (كتاب الحروف: 148). فالآليّة التي يذكرها الفارابي تتمثّل في حمل الشيء على نظيره لشبه بينهما في الحكم. وهذا هو المصطلح عليه عند النّحاة بالقياس. ولم يذكر الفارابي إن كانت هذه الآليّة مستجلبة من خارج النظريّة بل وصفت على أنّها جزء من تجريد اللّغة وأنّها بعبارة ابن عصفور "مستنبطة" من رغبة في التصنيف وفق المتشابه. وهذه العمليّة التّصنيفيّة هي جزء من مكتسبات الإنسان ومن تجربته.

من تنظير للغة ؛ بيد أنّ هذه القراءة لا يمكن أن تقنع من نظر إلى التّشابه نظرة تحصر التعامل في اتّكال الثقافة السّابقة على الثقافة اللاحقة.

الأطروحة الثانية ترى أنّ النّحاة كانوا عالة على غيرهم في أصولهم النّظريّة. والحقّ أنّنا لم نجد فيما مارسْنا من نصوص النّحاة قولا يردّ الأصول النّظريّة النّحويّة بأكملها إلى منابع ثقافيّة مجاورة ؛ وكان أقصى ما وجدناه من آراء ضربا من التقريب بين أصول النحاة وأصول غيرهم من الفقهاء والمتكلّمين فابن جنيّ (ت 392هـ) عقد في الخصائص بابا سمّاه : "باب ذكر علل العربيّة أكلاميّة هي أم فقهيّة ؟" (الخصائص : 1 /49 - 96) رجّح فيه أن تكون العللُ النّحويّة "أقرب إلى علل المتكلّمين منها إلى علل المتفقهين" (1/49) [3] ؛ لكنّ بعض المحدثين اعتبروا هذا التأصيل قصير الجذر لأنّ جذوره الحقيقيّة تمتدّ إلى الطبّ التجريبي Empiricist medecine لدى الإغريق [4].

وبناء على هذا الرّأي، فإنّ ردّ ابن جنيّ أصولَ النّحو إلى عناصر ثقافيّة مُجاورة هي علم الكلام ليس إلاّ إحالة جزئيّة على تأثّر قريب

---

(3) برّر ترجيحه ذاك بأنّ النّحاة شأنهم شأن المتكلّمين "يحيلون على الحسّ ويحتجّون بثقل الحال أو خفّتها على النّفس" وعلى النّقيض من ذلك ما رآه في علل الفقهاء فهي عنده " أعلام وأمارات لوقوع الأحكام ووجوه الحكمة فيها خفيّة عنّا غير بادية الصّفحة لنا." (الخصائص : 49/1).

(4) حين قرأ "فرستيق" Versteegh في بحثه : "عناصر إغريقيّة في التفكير اللّغوي العربيّ" اعتبر أنّ رأي ابن جنيّ يؤيّد من يذهب إلى أنّ النّحاة العرب اعتمدوا في أصولهم على الطبّ التجريبي الإغريقيّ.ووجد في قول ابن جني باشتراك النحاة والمتكلّمين في الإحالة "على الحسّ" حجّة على أنّ أولئك كانوا يمتلكون طريقة التجريب التي تعلّموها عن الطبّ الإغريقي. فهذا الفنّ هو حسب "فرستيق" كان من الفنون الأولى التي : اطّلع عليها العرب من خلال "الفلاسفة الأطبّاء" من مدرسة الإسكندريّة التي كانت "مركز المدرسة التجريبيّة" (Versteegh : 1977 ; 95) ورسّخت ترجمة مؤلّفات "جالينوس" Galenos هذا "النظام" من التفكير والذي "اعتمد - حسب "فرستيق" - أساسا علميّا للأطبّاء العرب وغيرهم من أهل الشّرع واللغة.

وتعامل ثقافيّ داخليّ ؛ وأمّا التعامل الحقيقي فهو قادم من ثقافة أجنبيّة وافدة هي الثّقافة الإغريقيّة التي قدمت منذ عهود بعيدة إلى البلاد العربيّة من مدرسة الإسكندريّة العريقة وزادتها حركة الترجمة في العهد العباسي ترسيخا.

وفي نفس الأطروحة يتنزّل رأي ابن الأنباري (ت 577هـ) إذ يزعم في "اللّمع" أنّه يقتفي آثار الفقهاء في تصنيفه العلل النحويّة [5]. ومرّة أخرى يردّ "فرستيق" - ناقلا هذه المرّة عن "فان دان بارغ" Van den Bergh و"شاخت" Schacht - هذه الأصول إلى تأثير مسلّط من الثقافة الاغريقيّة وبالتحديد من المنطق الإغريقيّ (المصدر السّابق : 98). والقول بتأثّر النحو العربيّ بالمنطق الإغريقي كان قولا رائجا عند المحدثين خصوصا ؛ فنحن نجده عند أكثر من باحث عربي أو مستشرق [6].

(5) يقول في الفصل الأوّل من الكتاب : "أصول النّحو هي أدلّة النّحو التي تفرّعت عنها فروعه وأصوله كما أنّ معنى أصول الفقه أدلّة الفقه التي تفرّعت عنها جملته وتفصيله" (اللّمع : 27). واعتمد ابن الأنباري على اصطلاحات الفقهاء في أصولهم كالنقل والاستحسان والاستصحاب وحتّى القياس. ولم يخف النحويّ نفسه تقليده الفقهاء في كتابه الموسوم بـ"الإنصاف في مسائل الخلاف" وقال في مقدّمته إنّ جماعة من الفقهاء المتأدّبين والأدباء المتفقّهين..سألوني أن ألخّص لهم كتابا لطيفا يشتمل على مشاهير المسائل الخلافيّة بين نحويي البصرة والكوفة وعلى ترتيب المسائل الخلافيّة بين الشّافعي وأبي حنيفة."(الإنصاف : 1/5).

(6) لقد كان للمحاضرة التي ألقاها "ماركس" Merx في القاهرة عام 1889
Merx, A (1889 : Historia artis grammaticae apud syros. Lipsiae, 1889 (Nendelen ,1966)
وقع في النقاش الذي دار بعد ذلك حول تبعيّة النحو العربيّ للمنطق الأرسطيّ.وفي رأيه فإنّ النحو العربيّ قد أخذ عن المنطق الاغريقي فكرة) : ... الإعراب وأقسام الكلام الثلاثي ومقولتي الجنس والزمان (انظر في تفاصيل المسألة : Verdteegh : 1977; 8 9, 38, 41, 43, وقال قول "ماركس" بعض الباحثين العرب نقتصر هنا على ذكر المفكّر المغربي محمّد عابد الجابري في سلسلته الثلاثيّة حول "نقد العقل العربي"يقول الجابري:" لم يكن سيبويه الوحيد الذي اتّجه بالدرس النّحوي العربيّ هذا الاتّجاه الذي يتداخل فيه المنطق واللّغة بل إنّ عمله إنّما كان جمعا وتنظيما للمناقشات النّحويّة اللّغويّة البلاغيّة المنطقيّة التي انشغل بها جيله والجيل السّابق له وأغنتها بل شعّبتها الأجيال اللاّحقة حتّى غدت مسائل النّحو واللّغة والبلاغة والمنطق متداخلة متشابكة". (الجابري : 1992 : 48).

ولئن ردّ بعض الباحثين المحدثين من أمثال "كارتر" Carter على فرضيّة تأثّر النّحاة العرب بالنحو الإغريقي (سمّاها الفرضيّة الإغريقيّة Hypothèse Grecque)، فإنّه اعتبر أنّ التأثّر الحقيقي كان بالفقه. كان "كارتر" يعتقد أنّ المتصوّرات النحويّة العربيّة لا يمكن أن تلتقي مع المتصوّرات المنطقيّة الإغريقيّة ليس لاختلاف اللّغتين العربية واليونانيّة وحسب؛ بل لأنّ مفهوم سيبويه للنّحو لا يمكن أن يلتقي مع الفهم الإغريقي له (Carter; 1972 : 70).

وبالاعتماد على كتاب سيبويه بيّن "كارتر" أنّ هذا المصنّف قد حوى كثيرا من ألفاظ الفقهاء؛ فعبارات مثل "الجائز" و"الحسن" و"القبيح" وغيرها من العبارات النّحويّة التي تدخل ضمن أحكام القاعدة، هي في رأي "كارتر" ليست من وضع النحاة ولا هي مستمدّة من المنطق الإغريقي؛ بل إنّ مصدرها الفقه الإسلامي (السابق؛ 84).

ولا يقتصر الأمر حسب "كارتر" على مجرّد اقتراض ألفاظ فنّ من آخر؛ بل إنّ التعامل بين الفقه والنحو في الكتاب كان يرمي بجذوره إلى المنهج. ذلك أنّ القياس المعتمد في المصنّف المذكور هو في رأي "كارتر" قياس الفقهاء؛ فالفنّان يستخدمان القياس أداةً أساسيّة إن كان في الاستقراء أو في صياغة مبادئ عامّة أو في الاستنباط عند تطبيق هذه المبادئ على حالات مخصوصة (السّابق).

الأطروحة الثالثة ترى أنّ الأخذ إن تمّ ينبغي أن يحمل على الاستفادة لا على الاتّكال. فلقد كان أغلب النّحاة متّفقين في أنّ أصولهم النّظريّة مستنبطة من نظرهم المجرّد في اللّغة؛ ولكنّ ذلك لم يمنعهم من الإشارة كلّما دعت الضّرورة إلى الفنون التي استقوا منها بعض الإجراءات لا المناهج؛ ومنهم من نبّه إلى أنّ النّحويين لا يمكن أن يتّكلوا على الفنون التي تعاملوا معها من جهة الموضوع لاختلاف "أوضاع" النّحو عن أوضاع

غيره من الفنون؛ وذكروا في هذا السياق أن علل النّحو لا تكون منقولة [7]. واعتبار العلة النّحويّة من أوضاع النّحاة يقتضي أن تكون النّظريّة برمّتها من صنعتهم لأنّ العلّة جزء أساسيّ في النّظريّة. وكان الزجاجي مثلا ينقد بعض النحويين لأنّهم خلطوا بعض المفاهيم النّحويّة (التي تشترك أسماؤها مع الأسماء العربيّة للمفاهيم المنطقيّة) بمفاهيم المناطقة، واعتلّ بأنّ لكلّ فريق أوضاعا لا تتداخل مع أوضاع غيره [8]. ووفق هذا التّصوّر فإنّه من الممكن أن تتقاطع الأسماء بين الفنون وتتناول التصوّرات المشتركة ولكنّ كلّ فنّ يتناولها وفق أوضاعه ومذهبه وغرضه من تناول تلك المتصوّرات. وهذا الاختلاف في الأوضاع والمقاصد هو الذي يحدّ بين الفنون ولا يجعلها تتداخل مهما تشابكت متصوّراتها وتداخلت أسماؤها [9].

على أنّ الزّجاجي يشير إلى اتّكال النّحاة على المناطقة في صناعة الحدود؛ وذاك في رأيه لا يغيّر الأوضاع المخصوصة ولا يضرّ بالحدود

(7) من أقدم من مثّلوا هذا الطّرح من النّحويين أبو القاسم الزّجاجيّ في كتابه "الايضح في علل النّحو". إذ كان على وعي بالدّور الذي كانت تلعبه الفلسفة في عصره وبالدّور الذي أراده أصحابه لها. فهو ينقل في كتابه بعض حدودها ومنها قول "أرسطاطاليس: الفلسفة صناعة الصّناعات وعلامة العلوم". (الايضاح: 47). وعلى الرّغم من هذا الوعي بدور المنطق والفلسفة في عصره؛ فلقد بيّن أنّ علل النحو "علل مستنبطة أوضاعا ومقاييس وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها." (الايضاح: 64) بما يعني أنّ النّحاة هم من استنبطوا عللهم ولم يكونوا عالة على غيرهم في ذلك الفعل. وممّا يؤيّد رؤيته تلك ما ينقله عن الخليل من أنّ علل النّحو أمر اجتهاديّ خالص لا اتّكال فيه؛ ولكنّ الإشكال في رأي الخليل ليس في الطابع الاستنباطي للعلل بل في مدى ملاءمة المستنبط للمعلول؛ ولذلك يبقى الاستنباط مرهونا بشرط الملاءمة. (السابق: 65 - 66).

(8) قال في بعض حدود الاسم المتلابسة مع حدود المناطقة إنّه "ليس من ألفاظ النّحويين ولا من أوضاعهم وإنّما هو من كلام المنطقيّين وإن كان تعلّق به جماعة من النّحويين. وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأنّ غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا". (الايضاح: 48).

(9) في هذا السّياق كان ابن يعيش (643 هـ) يعي الفرق بين "الجنس" عند المناطقة والجنس عند النّحاة فيقول: "الجنس عند النّحويّين .. هو اللّفظ العامّ وكلّ لفظ عمّ شيئين فصاعدا فهو جنس لما تحته سواء اختلف نوعه أو لم يختلف وعند آخرين (يعني المناطقة لا الفقهاء) لا يكون جنسا حتّى يختلف بالنّوع.. فالعامّ جنس وما تحته نوع". (شرح المفصّل: ش م 1 /19).

الفاصلة بين المنطق والنّحو [10]. فللمنطق الفضل في تقنين طريقة الحدود ومكوّناتها ولم يجد بعض النّحاة أفضل من تلك الطّرق في مراجعة حدود الكلمة وأقسامها وفي ضبطها. (انظر في تفصيل المسألة : قريرة ؛ 2003، 94-81).

ومن جهة أخرى، فإنّ من المعاصرين من قلّلوا من شأن تأثّر النّحو العربي بمقولات أجنبيّة تأثّرا كالذي قال به أصحاب الأطروحة السّابقة ولعلّنا نشير في هذا المجال إلى مقالين في المسألة هما مقال الجزائري عبد الرحمان الحاج صالح بعنوان : "النحو العربي ومنطق أرسطو" (مجلّة كليّة الآداب جامعة الجزائر عدد : 1 سنة 1964 صص : 67 - 86). ومقال عبد القادر المهيري بعنوان : "خواطر حول علاقة النّحو العربي بالمنطق "(حوليّات الجامعة التّونسيّة : سنة 1973 ؛ العدد 10 ؛ صص 21 - 36 ؛ وانظر : المهيري : 1993 ؛ 99 - 85). وفي المقالين تفنيد لادّعاءات ماركس وغيره ممن ادّعوا وجود آثار منطقيّة في النّحو العربي على الأقلّ في مرحلة التأسيس.

الأطروحة الرابعة ليست رائجة ولا معروفة بالقدر الذي تعرف به الأطاريح السّابقة ؛ تقول بأنّ الفصل بين اللغوي والمنطقي إنّما هو فصل منهجي لا غير وأمّا أصل النظر فواحد. قال بهذا الرأي من الفلاسفة العرب إخوان الصّفاء حين اعتبروا المنطق برمّته "من أفعال النفس الإنسانيّة" ولكنّه ينقسم إلى لفظي وفكري، الأوّل مشغل ضرب مخصوص

---

(10) يقول : "ألا ترى أنّ الفلاسفة هم معدن هذا العلم أعني معرفة الحدود والفصول والخواصّ وما أشبه ذلك .. (الايضاح : 46). وكان حين يتناول مسألة الحدود من وجهة نظريّة وبما هي صناعة قائمة على أسس يخاطب المناطقة ويجادلهم لأنّهم "أرباب تلك الصّناعة فيقول بعد أنّ شبّه اختلاف حدود النّحو باختلاف حدود الفلسفة : "وإنّما ذكرنا هذه الألفاظ في تحديد الفلسفة هنا وليس من أوضاع النّحو لأنّ هذه المسألة (يعني الحدود) نجيب عنها من يتعاطى المنطق وينظر فيه فلم نجد بدّا من مخاطبتهم من حيث يعقلون وتفهيمهم من حيث يفهمون". (السابق 47).

من المنطق هو "المنطق اللّغوي" والثاني مشغل ضرب ثان هو "المنطق الفلسفي" [11].

والترابط بين المنطق اللغوي والمنطق الفلسفي يبرز في تمييز إخوان الصّفاء بين "الحروف اللفظيّة" و"الحروف الفكريّة" ؛ الحروف الأولى هي مادّة المنطق اللغويّ لأنّها "أصوات محمولة في الهواء فمدركة بطريق الأذنين بالقوّة السّامعة" أمّا الحروف الفكريّة فهي مادّة المنطق الفلسفيّ إذ هي على حدّ عبارة الإخوان "صورة روحانيّة في أفكار النفوس مصوّرة في جواهرها قبل إخراجها معانيها بالألفاظ" (السّابق) ولئن اعتبروا هذه الحروف أصليّة والأولى "سمات يُستدلّ بها عليها"، فإنّ هذه القراءة لا تمنع من وجود ترابط بين اللغة والمنطق، حتّى وإن كان المنطق اللغوي لا يحتاجه الفيلسوف إلاّ لكونه "مدخلا" يقرّب "على المتعلّمين فهم علم المنطق الفلسفيّ ويسهل تأمّله على الناظرين". (إخوان الصّفاء : الرّسائل 1/392).

لكنّ العلاقة بين والنّحو المنطق بدت في رأي أبي سعيد السيرافي (ت 368هـ) أكثر من مجرّد علاقة وسم علاميّ، فلقد اعتبر هذا

(11) يقول إخوان الصّفاء (الرسائل1/392) : واعلم أنّ المنطق مشتقّ من نطق ينطق نطقا والنطق فعل من أفعال النفس الإنسانيّة وهذا الفعل نوعان : فكريّ ولفظيّ،فالنطق اللفظي هو أمر جسمانيّ محسوس، والنطق الفكري أمر روحانيّ معقول ؛وذلك أنّ النطق اللفظي إنّما هو أصوات مسموعة لها هجاء وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو من الجسد، وتمرّ إلى المسامع من الآذان التي هي أعضاء من أجساد أخر. وأنّ النظر في هذا المنطق والبحث عنه والكلام على كيفيّة تصاريفه، وما يدلّ عليه من المعاني، يسمّى علم المنطق اللغويّ، وأمّا النطق الفكريّ الذي هو أمر روحاني معقول، فهو تصوّر النفس معاني الأشياء في ذاتها ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في فكرتها، وبهذا النطق يحدّ الإنسان فيقال إنّه حيّ ناطق مائت .. واعلم أنّ النظر في هذا النطق والبحث في معرفة كيفية إدراك النفس معاني الموجودات في ذاتها بطريق الحواسّ ..وعبارتها عنها بأيّ ألفاظ بأيّ لغة يسمّى علم المنطق الفلسفي".

النّحوي في مناظرته المعروفة للمنطقي متّى بن يونس القنائي (ت 328 هـ) أنّ النحو منطق كما أنّ المنطق نحو وليس الأمر محمولا على تلاعب لفظيّ بل مؤسّس على مسلّمة مفادها أنّ بين هذين الفنين تراسلا بأن يقود أحد الفنّين إلى الثاني بالضرورة فالتجريد اللغوي من شأنه أن يقود إلى منطق مخصوص مرتبط بأحوال اللغة التي جرّدت منها النظريّة كما أنّ الخوض في مسائل المنطق من شأنه أن يقود بالضرورة إلى مسائل اللغة لأنّه ما من منطق إلاّ ومعبره اللغة. يقول السيرافي : "المنطق والنحو واللفظ والإفصاح والإعراب والإنباء والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتمني والحضّ والدعاء والنداء والطلب كلّها من واحد واحد بالمُشاكلة والمُماثلة (...) والنحو منطق ولكنّه مسلوخ عن العربيّة والمنطق نحو ولكنّه مفهوم باللغة". (التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ؛ - 1/119 120). وليس الطريف في هذه المحاورة إخراجها النحو من مجرّد آلة أو مساعد حتّى يكشف المنطق مقولاته، بل الأهمّ من ذلك أنّ روح المناظرة تهدف إلى بيان أنّ المنطق رهين النّحو وأنّه لا سبيل إلى قيام المنطق بذاته من غير لغة. وينجم عن ذلك رغبة في إخراج العلاقة بين النحو والمنطق من الكهف الذي وضعه فيها جدل طويل ساهم فيه البيانيّون العرب والفلاسفة والمناطقة حين أسّروا العلاقة بين الفنّين في ثنائيّة اللفظ والمعنى : بأن كانت علوم اللغة علوما لفظيّة وعلوم الفلسفة والمنطق علوما معنويّة وهذا الرأي يفهم من تمييز إخوان الصفاء بين "حروف لفظيّة" و"حروف فكريّة" ؛ كما يفهم من مسار مجادلة متّى بن يونس للسيرافي كقوله : "النحو لم أنظر فيه لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إلى النّحو وبالنّحويّ حاجة إلى المنطق لأنّ المنطق **يبحث عن المعنى والنّحو يبحث عن اللفظ** فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعرض وإن عبر النّحويّ بالمعنى فبالعرض والمعنى أشرف من اللفظ واللفظ أوضع من المعنى." (المرجع السابق).

3 - الآليّات التي تحكّمت في القول بالتّأثر : محاولة فهم

لا يخرج القول بتأثّر النّحاة العرب بالمنطق أو بغيره من الفنون من أسباب ثلاثة يمكن أن نوجزها فيما يلي :

- **أوّلا** : الشواهد النصيّة المختلفة، وهي نصوص النّحاة العرب أنفسهم والتي فيها اعتراف بأخذهم من فنون أخرى ويدخل في هذا السياق نصّ ابن جنّي في التقريب بين النحو وعلم الكلام أو نصّ ابن الأنباري في اتّباع خطى الفقهاء في مسائلهم كما يدخل فيه كذلك نقد الزّجّاجيّ لتخليط النّحاة بعض حدودهم بحدود المناطقة. كما يدخل في هذا الباب من الشواهد النصيّة ما ذكر عن الرّمانيّ من أنّه كان "يمزج كلامه بالمنطق" حتّى قال فيه أبو علي الفارسي : "إذا كان النّحو ما يقوله أبو الحسن الرّمّاني فليس معنا منه شيء وإن كان النّحو ما نقوله فليس معه منه شيء" (نزهة الألبّاء.. : 189). ونقل الزّجاجي تعريف بعض النّحاة للاسم وجد فيه تقليدا للمناطقة. وهو أنّ "الاسم صوت موضوع دالّ باتّفاق على معنى غير مقرون بزمان" (الإيضاح : 48) وعلّق الزجاجي على هذا التعريف بقوله : "وليس هذا من ألفاظ النّحويين ولا أوضاعهم" (السّابق).

إلاّ أنّ الاعتداد بهذه النّصوص حُججا بذاتها قائم على إشكالات متّصلة بكيفيّة قراءة هؤلاء القدامى للتّعامل بين الفقه أو الكلام أو المنطق مع النّحو. وبعبارة أوضح، فإنّ كلام القدامى في التعامل بالشكل الذي وصفوه مع بقيّة الفنون ينبغي ألاّ يؤخذ على علاّته. وإشكال القراءة من الأسباب الكبرى التي يقوم عليها القول بالتّأثير ولذلك نفصّل فيه القول لاحقا.

- **ثانيا** : إنّ القول بالتّأثير تحكمه نقيصة كبرى تتمثّل في عدم الفصل بين ما يمكن لعلم معيّن أن يأخذه أثناء تعامله مع علم آخر وما

الذي لا يمكن له أخذه. فحتّى يوجد تعامل بين علمين، ينبغي أن يوجد في كلّ منهما نظريّات خاصّة وقواعد تَنْمَازُ بها من غيرها، ولكن توجد نقاط تماسّ أو تقاطعٍ هي التي يحدث في إطارها التّعامل. ولا ينبغي أن تكون مناطق التّماسّ والتقاطع أكبر من مناطق الانفصال التي تحوي خصوصيّات كلّ نظريّة. وقد يحدث أن تتقاطع الفنون في بعض مواضع الاهتمام أو في بعض الآليّات المنهجيّة العامّة أو حتّى في بعض الأسماء.وهذه العناصر الثلاثة هي التي مثّلت بالفعل نقاط التّقاطع بين النّحو العربيّ والمنطق الأرسطيّ. فالنّحو اهتمّ بالكلام، وكذلك المنطق، ولكن من جهتين مختلفتين. وفي النحو آليّات تنظير وتجريد نجدها في المنطق، ومنها القياس، ولكن لكلّ فنّ قياساته وطرق تطبيقها. وفي النّحو اصطلاحات، وفي المنطق مثلها، لكنّ متصوّراتها مختلفة.

ولو فرضنا أنّ نحويّا أراد أن "يمزج" كالرّماني كلامه بالمنطق في مواضع التّقاطع هذه، فإنّ النّظام النّظري الذي ينبني عليه فنّ النّحو لا يسمح له بهذا المزج حتّى لو أراده ؛ كما لا تسمح له الأوضاع المخصوصة التي نبتت في إطارها المفاهيم المنقولة أن يطرحها في غير منابتها دون أن يلحقها ضيم التحريف. فالإشكال ليس في محاولات تطعيم نظريّات علم بنظريّات آخر ؛ بل في مدى ملاءمة ما يؤخذ من العلوم المجاورة للعلم موضوع الدّراسة. إذ ليس مهمّا أن يأخذ النّحوي من المناطقة بل المهمّ أن يكون ما أخذه ملائما للنّظريّة واقعا في منطقة التقاطع غير مبدّل لأحوال النّظريّة. فالمسألة ليست في ما يريد النّحويّ أخذه أو في ما أخذه فعلا ؛ المهمّ في قابليّة الفنّ لذلك الأخذ. ولنعد إلى سبيل المثال إلى حدّ الاسم الذي اعتبره الزجاجي حدّا منطقيّا. ففي هذا الحدّ نجد عناصر تقاطع هي التي تسمح بأن يقبل الحدّ حتّى على أوضاع النّحاة ؛ فالفنّ هو الذي يعتمد في الغالب مقياسا لأنّ فيه قدرة ذاتيّة على الجذب أو على النّبذ لكلّ ثقافيّ دخيل أو متعامل مع الفنّ الذي هو قيد النّظر. فالقول إنّ "الاسم صوت موضوع دالّ باتّفاق على معنى غير مقرون

بزمان" لا يمكن رفضه بالكليّة بدعوى أنّه جاء تقليدا لأوضاع المناطق ؛ فهذا الحدّ يحوي عناصر صادقة متصوّريّا على مفهوم الاسم، كما تواضع عليها النّحاة. وهي المواضعة والدلالة على "معنى غير مقترن بزمان" في مقابل الفعل الذي في دلالته اقتران الحدث بالزّمان. لكنّ اعتباره "صوتا" ممّا يبعده عن جنسه القريب، وهو اللفظ أو الكلمة ؛ فالصوت جنس للاسم لكنّه بعيد.

- **ثالثا** : إنّ من الأسباب الدّاعية إلى القول بالتّأثير ما يكمن في كيفيّة قراءة النّصوص القديمة. ونحن نضرب لذلك مثلا لقراءتين متباعدتين في الزمان لنصّ واحد هو نصّ للجرمي الفقيه. يُحْمَلُ هذا النصّ في القراءة البسيطة له على التّراسُل بين العلوم من خلال التعامل بين فنّي الفقه والنحو. فلقد ذكر أبو اسحاق الشّاطبي (الموافقات في أصول الشّريعة ؛ 4/ 116) أنّ الجرمي الفقيه قال : "أنا منذ ثلاثين سنة أفتي النّاس من كتاب سيبويه". فذهب الشّاطبيّ إلى أنّ مقصود الجرميّ من الإفتاء ليس الاعتماد في الكتاب على مسائل الفقه بل مسائل اللغة فقال : "والمراد من ذلك أنّ سيبويه وإن تكلّم في النّحو فقد **نبّه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرّفها في ألفاظها ومعانيها**" (المرجع السّابق).

لكنّ محمّد عابد الجابري يورد الشّاهد ويعتبره دليلا على أنّ كتاب سيبويه كان عند القدامى "كتابا يمكّن من استوعبه من **الإمساك بمفاصل العلوم البيانيّة كلّها بما في ذلك الفقه**" (الجابري : 1986 ؛ 44). وهذا تأويل يتعارض مع فهم الفقهاء ومنهم الشّاطبي للدّور الحقيقي لهذا المصنّف النّحوي، وللنّحو بالنّسبة إلى الفقهاء. بل إنّ هذا الدّور لا يدّعيه النّحاة أنفسهم للكتاب.فبين القول بأنّ الكتاب قد "نبّه" على "مقاصد" الألفاظ والقول بأنّه "أمسك" بـ"مفاصل العلوم" ومنها الفقه اختلاف كبير وعدول عن "مقاصد" الأقوال في النصّ الأصل. لكن ما يُلاحظ هنا هو أنّ قول الشاطبيّ قد بُني على معرفة قريبة بالكتاب، وبالسياق العلميّ الذي

طُرح فيه، وبما يسمح به ذلك السياق الخصوصيّ من تعامل مع فنّ الفقه؛ ولكنّ قول الجابري لم يُبْنَ على معرفة جيّدة بهذه العناصر. فإشكال القراءة الثانية نابع من إصدار أحكام لا تتلاءم مع حقيقة الفنون وتعامل بعضها مع بعض.

وما قيل عن قراءة الجابري يقال عن قراءات أخرى تغلب عليها آليّة واحدة هي **تبسيط النّظر إلى العناصر الرابطة بين العلوم**. فمن باب التبسيط أن يقول "فرستيق" Versteegh مثلا إنّ النحو العربي قد استفاد من مناهج الطب التجريبي. فكيف يمكن لأيّ منظّر أن يستبطن مناهج الطبّ التجريبي الإغريقيّ وهو يُنظّر للنّحو ؟ أليس في الأمر خلطا بين الآليّة الفكريّة أو الذهنيّة التي تنتهجها المعرفة، وموضوع المعرفة نفسه ؟ فالقول بتأثّر النّحو بالتجريب الذي ساد التطبيق الطبيّ الإغريقيّ قول غير دقيق لأنّه يقتضي أن يكون النحاة العرب قد أخذوا متصوّر الأطبّاء للتّجربة بما هي آليّة مخصوصة للعمل، ولم يأخذوا عنهم متصوّر التجربة بما هي آليّة عمل عامّة نجدها عند الأطبّاء، وعند غيرهم، لأنّها آليّة إدراك أو "آليّة عرفانيّة" . ومادام هذا مقتضى قول "فرستيق" فبديهي أنّ التجربة في الطبّ لا تتلاءم مع صناعة النحو. كما أنّ التّجربة في الفيزياء أو في الكيمياء أو في علوم الطبيعة الأخرى تختلف باختلاف تلك الميادين.

بقي أنّ المقصود بتأثّر النّحاة بالتوجه التجريبي وجه من التجريب يقوم على تعامل المنظّرين الأول مع "الكلام الحيّ" كما كان يدور على ألسنة العرب. وكذلك على تبيّن وجوه الضعف فيه والقوّة اعتمادا على ما شاع في لغات العرب أو ندر، وغير ذلك من العناصر أو الظواهر التي عليها يتأسس مفهوم "المدوّنة" التي عليها انبنى التنظير النحوي. فهذا التصوّر يجعل التجربة عمليّة ذهنيّة تصاحب الإدراك البشري في جميع مراحل تعامله مع الموجودات والمُدركات. فهو من أنشطة الإنسان العرفانيّة اليوميّة، يستعملها في أنشطته العقليّة والتجريديّة التي منها

التنظير النّحويّ. وبعبارة أخرى، فإنّه لو افترضنا انقطاع الاتّصال الثّقافي بين الطبّ الاغريقيّ والثقافة العربيّة، لما عدمنا نظريّة نحويّة تجريبيّة تقوم على اعتماد التجربة الكلاميّة في التنظير.

إنّ مثل هذه الأطروحات تجعل العمليّات الذّهنيّة العامّة كالمقتصرة على معارف مخصوصة ولا تنظر إليها على أنّها من الكلّيات العرفانيّة التي لا يختصّ بها كائن عن آخر ولا ثقافة عن أخرى.

4 - نظريّة الإعراب العربيّة والرافد الإغريقي المباشر وغير المباشر :

لم تخرج قراءة التّعامل بين نظريّة الإعراب العربيّة وغيرها من الفنون ذات الرّافدين الإغريقي أو العربي من دائرة رأيين كبيرين أحدهما يقرّ بحدوث التأثير والثاني ينفيه. ونحن نعرض في الفقرات اللاّحقة إلى الرّأيين ولكن بالفصل بين قائلين بوجود رافد إغريقي مباشر (أو عدمه)، وقائلين بوجود رافد إغريقي غير مباشر (أو عدمه) ممثّلا في الفقه أو علم الكلام.

4 - 1 - الرّافد الإغريقي المباشر :

4 - 1 - 1- بين الإعراب والهلنسموس :

من الآراء التي تقرّ بوجود تأثير مباشر للرّافد الإغريقي في نظريّة الإعراب العربيّة ما قال به بعض الدارسين المحدثين من تماثل بين وظيفة بعيدة للإعراب هي الإنجاز السّليم وبعض ما ذكره أرسطو ولاحقوه من متصوّرات تدور حول النطق الصّائب للكلام.

فلقد بنى "ماركس" Merx على ما ورد في كتاب الخطابة لأرسطو من حديث عمّا سمّي Hellénizein. وهو نطق الإغريقيّة نطقا سليما من

أيّ تحريف ولحن، ليقول إنّ العرب قد استفادوا من هذا المفهوم في بناء نظريّة الإعراب ما دام الهدف من الإعراب هو حفظ اللسان العربيّ.

واعتبر "فرستيق" الذي سار في نفس هذا الاتّجاه أنّ المعنى في استعمال أرسطو أوسع من مجرّد إعراب الأسماء والأفعال مثلما هو الحال في العربيّة. ولكنّ المفهوم المنطقي الأقرب إلى الإعراب في رأيه هو مفهوم الرواقيين، فهم قد استعملوا Hellénismos في معنى الإعراب "إعراب الكلام الرّاقي لا السّوقيّ" (Versteegh; 1977 : 62)

وبالرّجوع - في ضوء هذه الأفكار - إلى المبادئ المؤسسة لنظريّة الإعراب، نلحظ أنّ ما يعدّ ههنا جوهرا لموضوع الإعراب لا يمثّل ركنا أساسيّا من أركان النظريّة. فالإعراب هو سمة نوعيّة لهذه اللغة قبل أن يكون مقياسا من مقاييس الأداء السليم؛ كما أنّه لا وجود فيه لفرق بين مستويات لغويّة رفيعة أو وضيعة. ومن جهة أخرى، فإنّ هذا المعنى المقدّم للإعراب هو معنى اصطلاحي أوّلي تمّ تداوله في المراحل البدائيّة من النظريّة مقابلا للّحن (القوزي؛ 1979 : 15 - 14) ولكنّ المفهوم اكتسب دلالات أوسع ترتبط بما يسمّى بالعقد والتركيب بين الكلم. وبمحلاّت الجملة، وعمل عناصرها بعضها في بعض وبالمعاني التي تنتج عن ذلك التعامل.

وعموما فنحن نرى في القول السّابق تبسيطا في النظر إلى العناصر الرّابطة بين العلوم، يتأسس على الهدف المشترك من دراسة الإعراب ومن ضبط "الهلينسموس" عند الاغريق. ومن شأن هذا التبسيط أن يقود إلى أنّ كلّ متصوّر لغوي عربيّ أو هنديّ أو فارسيّ أو غيره من المتصوّرات اللغويّة العريقة والتي تهدف إلى حفظ اللّسان من اللحن. إنّما هي متصوّرات تحاكي المتصوّر الاغريقي لأنّه الأسبق.

إنّ هذا التفكير لا ينسجم مع ما يسمّى في اللّسانيّات الحديثة بالكليّات اللغويّة في المتصوّرات والمناهج وغيرها.

4 - 1 - 2 - الحروف بين الوظيفة النّحويّة والوظيفة المنطقيّة :

تمثّل الحروف قسما مشتركا بين النحو والمنطق؛ بقطع النّظر عن المفاهيم التي يرصدها كلّ فنّ لهذا القسم، أو عن العناصر التي يتكوّن منها، أو عن الأدوار التي يضطلع بها في هذا الفنّ أو ذاك.

ولقد كان الحديث عن حروف المناطقة والنّحاة حاضرا لدى دارسي التّعامل بين الفنّين قديما وحديثا وما يعنينا من هذا النّقاش في هذا الباب أنّ الدّارسين قد نظروا إلى الحرف من جهة وظيفتيه النّحويّة والمنطقيّة. وما لفت الانتباه في عرض المسألة أنّ مفهوم الوظيفة النّحويّة للحروف بدا ذا صلة صريحة أو ضمنيّة بمفهوم الإعراب الذي عنى في هذا السّياق المخصوص دراسة التعالق بين الحرف وغيره في التركيب وما يكتسبه الحرف من المعاني نتيجة ذلك التعالق.

ميّز الفارابي بين طريقة تصنيف النّحاة للحروف وطريقة تصنيف اليونانيين لها. فقال إنّ "العادة لم تجر من أصحاب النّحو العرب إلى زماننا هذا بأن يفرد لكلّ صنف منها اسم يخصّه" (الألفاظ المستعملة في المنطق : 42) ولا يخفي الفارابي إعجابه بالطريقة التي صنّف بها المناطقة الحروف، بل إنّه دعا إلى الأخذ بها فقال : "فينبغي أن تستعمل في تعديد أصنافها الأسامي التي تأدّت إلينا عن أهل العلم بالنّحو من أهل اللّسان اليوناني، فإنّهم أفردوا كلّ صنف منها باسم خاصّ، فصنف يسمّونه الخوالف، وصنف يسمّونه الواصلات، وصنف يسمّونه الواسطة ،وصنف يسمّونه الحواشي، وصنف يسمّونه الرّوابط" (السّابق) [12].

(12) الخوالف : كلّ لفظ قام مقام الاسم كالضّمائر؛ الواصلات : كحرف التعريف والاسم الموصول وحرف النداء وبعض الأسماء المُضافة كبعض وكلّ؛ الواسطة : كحروف الجرّ؛ الحواشي : مثل إنّ المشدّدة؛

ولكنّ دعوة الأخذ بهذه الطريقة من تصنيف الحروف ليست موجّهة إلى النحاة العرب ؛ كما فهم ذلك بعض الدّارسين العرب [13] ؛ بل هي موجّهة إلى من يشتغل من العرب بالمنطق. والذي يؤيّده أنّ كثيرا ممّا يعدّ حروفا لدى المناطقة لا يعدّ كذلك لدى النّحاة ؛ أمّا ما احتجّ به الجابري من أنّ الفارابي يريد من "البيانيين" العرب وعلى رأسهم النّحاة أن ينتقلوا من دراسة للحروف ترصد الوظيفة النّحويّة إلى دراسة أخرى تقوم على الوظيفة المنطقيّة ؛ فهو يتناقض مع ما ذكره الفارابي في قول أوردناه في موضع سابق من هذا البحث يقرّ فيه باختلاف مناهج المناطقة ومواضيعهم عن مناهج النّحاة ومواضيعهم ؛ كما يتناقض - وهذا هو الأهمّ - مع اعتقاد في أنّ الدّراسة النحويّة بما فيها دراسة الوظائف هي دراسة لفظيّة، وأنّ النظر في الدور المنطقي للحروف يجعل من نفس الدراسة متصلة بالمعنى.

إنّ اعتبار الدّراسة النّحويّة دراسة لفظيّة والدراسة المنطقيّة دراسة معنويّة لم يخلُ من انعكاس على نظريّة الإعراب. فانساق بعض النّحاة المتأخّرين إلى جدل حول حقيقة الإعراب : أهو لفظ أم معنى ؟ قال ابن يعيش : "واعلم أنّهم قد اختلفوا في الإعراب ما هو. فذهب جماعة من المُحقّقين إلى أنّه معنى. قالوا وذلك اختلاف أواخر الكلم لاختلاف العوامل في أوّلها.. والاختلاف معنى لا محالة. وذهب قوم من المتأخّرين إلى أنّه نفس الحركات وهو رأي ابن درستويه فالإعراب لفظ لا معنى .. والأظهر المذهب الأوّل". (ش م ؛ 1/72). وعلى الرّغم من أنّنا نعي أنّ ثنائية اللفظ والمعنى التي استغرقت كثيرا من الجدل بين النحاة والمناطقة (على غرار المناظرة بين السيرافي ومتّى بن يونس) ليست هي نفسها الثّنائيّة المعنيّة في قول ابن يعيش ؛ فإنّ إقحام الإعراب في بوتقة جدل

---

(13) قال الجابري (1991 : 430) تعليقا على نصّ الفارابي : "..نلمس بوضوح الطريقة البيداغوجيّة الذكيّة التي قصد الفارابي بها تحويل اهتمام البيانيين من الألفاظ إلى المعاني ولفت انتباههم إلى رصد الوظيفة المنطقيّة للحروف داخل الجملة بدل الاقتصار على بيان وظيفتها النّحويّة."

يردّه إلى اللّفظ أو إلى المعنى لا يخلو من تأثّر خفيّ أو ظاهر بما رمى المناطقة به المبحث النّحويّ من أنّه لفظيّ.

ولئن بدا مفهوم الوظيفة النّحويّة في قراءة الجابري مرتبطا بالشّكل أو باللفظ، على نقيض الوظيفة المنطقيّة، فإنّ "كارتر" قد قرّب - عند دراسته وظيفة الحرف النّحوي واختلافه عن الحرف المنطقيّ - مفهوم الوظيفة لدى النّحاة القدامى من مفهومها اللسانيّ الحديث؛ يقول: "إنّ سيبويه يُدرج حاليّا في صفّ النّحاة الوظائفيين أي إلى حدّ ما في صفّ من ينشغل بسُلوك الكلم أكثر من انشغاله بدلالتها. وهذا يضعه، بشكل مباشر، في مبعدة عن النّحاة الإغريق الذين يعتبرون أنّ المظهر الأهمّ في اللغة يكمن في دلالة الكلم وفي علاقاتها المنطقيّة". (المرجع السابق: 79). ومن شأن هذا التصنيف الوظيفي للنّحويّ أنْ يجعلنا نرى دراسته للحروف دراسة وظائفيّة: بمعنى أنها تنظر إلى الحرف في إطار تعامله مع العناصر المجاورة له في التركيب. والوظائف النّحويّة تختلف عن الوظائف المنطقيّة في أنّها موكولة إلى الإعراب، بينما الوظائف المنطقيّة التي للحروف هي العلاقات الدلاليّة المباشرة التي لهذه العبارات في القضايا. ويمكن أن نلحظ الفرق بين مفهوم الوظيفة التي يوكلها النّحو للحروف والتي يوكلها المنطق لها بالاعتماد على المقطعين التاليين في التعليق على الحرف (إنّ). الأوّل منهما يتبنّى وجهة النظر المنطقيّة والثاني وجهة النظر النّحويّة:

يقول الفارابي متحدّثا عن "الحواشي" إنّ منها الحروف "التي تقرن بالشيء فتدلّ على أنّ ذلك الشيء ثابت الوجود موثوق بصحّته مثل قولنا (إنّ) مُشدّدة النون ومثل ذلك قولنا:(إنّ الله واحدٌ وإنّ العالم مُتَنَاهٍ). فلذلك سمّي وجود الشيء إنّيته، وسمّي ذات الشيء إنيّته وكذلك أيضا جوهر الشيء يسمّى إنّيّته" (الألفاظ المستعملة في المنطق: 47).

ويقول الرّماني (ت 384هـ) : "هي من الحروف العوامل تنصب الأسماء وترفع الأخبار. واسمها مشبّه بالمفعول وخبرها مشبّه بالفاعل. ولها أربع مواضع : الابتداء نحو قولك إنّ زيدا قائم، والثاني بعد القول.. والثالث بعد أفعال الشكّ والعلم والرابع بعد القسم" (كتاب معاني الحروف : 117).

الوظيفة المنطقيّة لـ (إنّ) تبرز في ما يفيده الحرف من دلالة منطقية عند اقترانه بـ"حواشي" القضايا (الله واحد؛ العالم متناه). وتتمثّل هذه الإفادة فيما قدّره الفارابي من عناصر دلاليّة ترتبط بوجود الشيء، وبالثبوت من جهة اعتقاد المتكلّم، والصحّة من جهة مُطابقة القول للخارج.

لكنّ الوظيفة النّحويّة للحرف نفسه، صنّفت باعتبارات يطغى عليها الدّور الإعرابي الذي يكون لهذا الحرف بدءا من العمل والموضع الإعرابيّين وصولا إلى المعاني النّحويّة التي تكون لمتعلّق الحرف، فإلى تعيين الصنف المعجمي للعبارات التي يتعلّق بها هذا الفعل. وهكذا فإنّه بناء على مقارنة - كالتي قدّمنا - بين الاهتمام بالحرف لدى النّحاة والمناطقة قال "كارتر" باستحالة تأثّر النّحو العربي بالمنطق الإغريقيّ. يقول معلّقا على اختلاف الاهتمام بالحرف بين أرسطو وسيبويه : " .. يبدو لي - وإن كنت غير قادر على الحُكم - أنّ أرسطو كان يبحث في الحروف من جانب علاقاتها المنطقيّة (مثلا : الوصل، الفصل، النفي، التعريف)؛ أمّا سيبويه - وأنا متأكّد ممّا أقول - فإنّه ينظر إلى الحرف من جهة وظائفه النّحويّة" (Carter 1972 : 85-86; note : 1).

2 - 4 - نظريّة الإعراب والرافد الإغريقي غير المباشر:

2 - 4 - 1 - العامل ومبدأ خلق الأفعال المعتزليّ :

استشهد بعض المستشرقين بقول فئة من النّحاة المنتسبين إلى المعتزلة بإرجاع العوامل الإعرابيّة لا إلى الله بل إلى المتكلّم. يقول "فرستيق" : نجد

في (الحديث) عن الكلام فكرة السببيّة - على الأقلّ حسب النحاة المعتزلة - في نظريّة العوامل : فمختلف أواخر الأسماء والأفعال في الإعراب لم يسببها الله بل الذات المتكلّمة" (Versteegh ; 1977 : 151) ويحيل الدّارس على قول ابن جنّي في المسالة من أنّ العامل الحقيقي هو المتكلّم (الخصائص 1/109 - 110). وربط هذا الرّأي بقول المعتزلة بانّ الكلام فعل المتكلّم وليس فعل الله. ويرى "فرستيق" أنه بفضل النحاة العرب المعتزلة من أمثال أبي عمرو بن العلاء (ت 175هـ/ 770م) وعيسى بن عمر (ت 766/149) والخليل (175/791) وسيبويه وابن جنيّ (392/1002) وغيرهم اكتسب النحو العربي عقلانيّته من المنطق الاغريقي (السابق : 150-51).

ويعتقد "فرستيق" أنّ ربط الإعراب بفكرة العمل، كان مظهرا من مظاهر التفكير العقلاني ذي المنابع المنطقيّة اليونانيّة، وبهذا الرّأي يمكن أن نتابع التأثّر الذي وصل النحاة العرب في مسائل النّحو، وبالخصوص في قولهم بفكرة العامل اعتمادا على التسلسل الفكري التالي :

المنطق إغريقي ← الفكر الاعتزالي ← النّحو ← الإعراب (العامل).

لكنّ هذا التسلسل الفكري يتّجه من العموم والإطلاق إلى الانحسار والضيق، كالتالي :

العقلانيّة / السببيّة ← خلق الأفعال ← [....] ← عامليّة المتكلّم.

فإذا كان من الممكن أن نفهم التأثير الذي بين قول المناطقة بالسببيّة العقلانيّة وقول المعتزلة بردّه إلى خلق الأفعال، فلسنا نفهم كيف استطاعت نظريّة خلق الأفعال أن تتسرّب إلى النّظريّة النّحويّة عامّة حتّى تدخل إلى نظريّة الإعراب. بمعنى آخر إنّ الباب الذي يسمح به النّحو لنظريّة خلق الأفعال أن تدخل إلى نظريّة العمل غير معلوم الجهة.فمن النّاحية المبدئيّة لا

يمكن أن يحدث تأثير ثقافي بين ثقافة وأخرى إلاّ إذا كان في الثقافة المتأثّرة ضرب من الترابط الموضوعي أو المنهجي مع النظريّة المؤثّرة، ولا مجال للحديث - كما في التفسير أعلاه - عن قفز من أصل نظريّ عامّ (فكرة خلق الأفعال عند المعتزلة) إلى أصل نظري خاصّ (فكرة العامل عند النّحاة). وحتّى يكون الحديث عن التأثير ملائما ؛ على أصحابه أن يجيبوا عن السّؤال التالي : ما الذي في نظريّة النّحو يسمح بالحديث عن معنى الخلق ؟

أقرب المسائل إلى هذا الباب ما نجده من جدل عرضيّ في بعض كتب النحو حول أصل اللّغة أهي إلهام أم اصطلاح ووضع.فمن الممكن أن يكون دخول فكرة عامليّة المتكلّم أو تغلغلها قد حدث من هذا الباب ؛ لكنّه باب من غير أبواب النّحو ؛ لأنّ البحث في أصل اللغة ومنشئها مسألة عامّة يمكن أن يطرحها اللّغويّون أو الفلاسفة أو المتكلّمون أو غيرهم وقد طرحوها فعلا.

ومن جهة أخرى فإنّ القول بعامليّة المتكلّم لم يطرح في النّحو العربي في سياق جدالي تخالفي كما حدث في أصل الخلاف الكلاميّ (خلق الله أفعال البشر /اكتسابها) بل كانت الفكرة لدى القائلين بها شيئا إضافيّا على ما أجمع عليه النّحاة في مسألة العمل الإعرابي. وما دام الأمر محمولا على الإضافة، فإنّ السكوت عليه في التفكير النّحوي لم يكن نقيصة كما أنّ التصريح به لم يكن مفيدا. فالقول بأنّ عوامل اللّغة هي مؤثّرات لفظيّة أو معنويّة هو تفسير للإعراب من داخل اللّغة، لكنّ القول بأنّ ذلك التأثير اللّفظي يحدثه المتكلّم هو تفسير من خارج اللّغة. يقوم التفسير الأوّل من دون الثاني، ولكنّ التفسير الثاني لا يستطيع أن يقوم من دون الأوّل ولا أن يُبدل منه.

غير أنّ الإستراباذي حاول أن يربط بين القولين بشكل آخر يقيم فيه علاقة بين المتكلّم "الموجد للعمل وللمعاني" و"الآلة" التي يوجد بها المتكلّم

تلك المعاني وهي "العامل" فهو وسيط لغوي بين المتكلّم الذي من دونه لا قيام للّغة ولذلك يسمّيه "مقوّما" (ش ك : 1/72) واللغة نفسها بما هي مقوّمٌ وفضاء يحدث فيه التعامل باللغة يقول الإستراباذي : "الموجد كما ذكرنا لهذه المعاني هو المتكلّم والآلة العامل ومحلّها الاسم وكذا الموجد لعلامات هذه المعاني هو المتكلّم، لكنّ النحاة جعلوا الآلة كأنّها هي الموجدة للمعاني ولعلاماتها.. فلهذا سمّيت الآلات عوامل". (المصدر السّابق).

2-4-2 - الموضع والعامل والتأثّر بالفقه الإسلامي :

ذكرنا في موضع سابق من هذا البحث كيف أنّ "كارتر" يرفض "الفرضيّة الإغريقيّة" ويقول في مقابل ذلك بتأثّر سيبويه ومن خلاله التفكير النّحويّ العربيّ بالفقه الإسلاميّ ؛ إلاّ أنّه لا ينفي في بعض المواضع من دراسته أن يكون المنطق الإغريقي قد تسلّل عبر هذا الرّافد الإسلامي إلى النّحو العربيّ (Carter; 1972 : 82).

يرى "كارتر" أنّ سيبويه يستعمل عبارة "موضع" للدلالة على المعنى نفسه الذي لعبارة "وظيفة لغويّة" في اللسانيّات المعاصرة (السابق : ص 85) بمعنى" وصف في جميع المستويات لتوزيع وحدة لغويّة بدءا من الصّوتم وصولا إلى الجملة" (نفسه).

والوظائف في كتاب سيبويه "تضمّ" حسب "كارتر" عنصرين أحدهما يعمل في الثاني يسميه سيبويه (العامل في) والثاني هو الذي يقع عليه العمل (السّابق).

ويصل "كارتر" من عبارتي الوضع من ناحية والعمل من ناحية أخرى إلى أنّ سيبويه استقى بعض أفكاره في الإعراب من الفقه الإسلامي ؛. فعبارة "موضع" هي في رأيه ذات صلة بعبارتين فقهيتين هما "منزلة" و"موضع" يقول : "إنّ متصوّري المنزلة والوظيفة هما متصوّران لا

يقبلان الانفصال في عمليّة القياس إذ تستعمل العبارتان .. في السياقات الشرعيّة أو النّحويّة على حدّ سواء" (Carter ;1972 : 84).

أمّا فيما يتعلّق بفكرة العمل، فإنّ "كارتر" على اعتقاد بأن سيبويه استقاها من تصوّر عامّ للغة يُحمل فيه تعامل النّحويّ مع "السّلوك اللغويّ" على تعامل الفقه والشّرع للسّلوك البشريّ. فاللغة شكل من أشكال السلوك بما يعني أنّ "العمل اللغوي يمكن بالتالي أن يُحكم عليه بنفس المقاييس التي تستخدم في الحكم على بقيّة الأفعال البشريّة" (السابق : 86).

إنّ ما يميّز قراءة "كارتر" لفكرتي العامل والموضع أنّها كانت تقع تحت ضغطين :

أوّلهما ضغط الثقافة اللّسانيّة ؛ فلقد كان يصدر من أفكار مدرستين لسانيّتين راجت أفكارهما في عصر كتابة هذا المقال هما المدرسة التوزيعيّة Distributionnelle ومنها استقى مفهوم الوظيفة في كلامه السّابق ؛ وهو مفهوم بعيد عن تصوّر الوظائفيين، لأنّه ينبني على تحديد هويّة العنصر اللغوي اعتمادا على "توزيعه" في مجموع سياقاته ؛ ولا يهتمّ بالعلاقات الرابطة بين عنصرين لغويين أو أكثر في السياق وما ينجم عن تلك العلاقات من تحديد لدلالات الجملة عامّة.

أمّا كلامه عن المماثلة بين السلوك اللغوي والسلوك البشريّ ففيه صدى للمدرسة الاجتماعيّة في اللسانيّات.

الضغط الثّاني يتمثّل في محاولة الربط التّامّ أو شبه التّامّ بين ما يحدث على صعيد النّحو وما يحدث على صعيد الفقه وهذا ما يجعل الباحث يفتّش عن أيّ خيط رابط بين ألفاظ هذا الفنّ أو ذاك.

وفي رأينا فإنّ قراءة "كارتر" للتعامل بين بعض مصطلحات الإعراب والفقه لم تسلم - نتيجة لهذا الضغط أو ذاك - من الوقوع في

بعض الزلل. من ذلك أنّ مفهوم "الموضع" في الكتاب كان بعيدا عن معنى "الوظيفة" الذي قدّمه إليه ؛ لأنّه كان مرادفا لعبارة "المحلّ" الإعرابي الذي يشغله المكوّن المعرب في الجملة ؛ وصلته بـ"الوظيفة" النّحويّة تتمثّل في كون الموضع محدّدا أساسيّا لها ولكنه ليس المحدد الوحيد.

أمّا الضغط الثاني فلم يخل بدوره من تأثير سلبيّ تمثّل في القول بوجود قرابة بين معنى الموضع والمنزلة في القياس الفقهي وفي النّحو. والحقّ أنّ عبارة "منزلة" كانت بعيدة الصلة عن القياسيْن الفقهي والنّحوي. وإذا كنّا نريد لعبارة "منزلة" من دور في تفكير النّحاة، فإنّه من الممكن أن نجدها لا في الفقه بل في علم الكلام. فمن هذا الباب دخلت تفكير النّحاة في بعض المسائل. وأوضح تصوّرات "المنزلة" حضورا في التفكير النّحوي مبدأ المعتزلة المعروف بـ"المنزلة بين المنزلتين" التي وسم بها أصحاب هذا المذهب مرتكب الكبيرة. ونحن نجد حضورا لهذا المبدأ في قول بعض النّحاة المتأخّرين إنّ المضاف إلى ياء المتكلّم (كما في قولك : غُلاَمِي) لا هو معرب ولا هو مبنيّ بل هو في منزلة بين المنزلتين ؛ أو له "حكم بين الحكمين" على حدّ عبارة ابن يعيش إذ يقول : "وقد ذهب قوم إلى أنّ هذه الحركة (يعني الكسرة في غلامِي) لها حكم بين الحكمين وليست إعرابا ولا بناء" (ش م : 32/3 ؛ وانظر مثلا : حاشية الصبّان ؛ 47/1).

ومثل هذا القول وإن كان واضح النسبة إلى مبدإ المعتزلة المذكور، فإنّه غير مفيد في التفكير النّحوي الذي يقتضي أن ينتهي التصنيف المقولي للعبارات اللغويّة إلى إدراجها في هذه المقولة أو تلك، ولا يتركها معلّقة خارج دائرة التصنيف. وقد يكون هذا المثال من مجاراة النّحاة لبعض مبادئ علم الكلام، ممّا يؤكّد صعوبة إدماج مقولات غير نحويّة في سياق النظريّة النّحويّة من دون أن يؤدّي ذلك الإدماج إلى التّفريط في بعض المبادئ الصّارمة والأسس الثابتة التي تنبني عليها النظريّة المذكورة.

4 - 3 - استعمال الثقافة الفلسفيّة / المنطقيّة في تفسير النظريّة الإعرابيّة :

أهمّ الجوانب التي يمكن أن يلحظ فيها تعامل بين النظريّة النحويّة عامّة والإعراب خصوصا والنظريّات الوافدة من منطق وفلسفة، هو استعمال هذه الثقافات المجاورة في شرح بعض المسائل النّحويّة وتقريبها. ويعود ذلك في رأينا إلى سببين على الأقلّ :

أوّلهما : أنّ الثقافة الفلسفيّة والمنطقيّة، كانت متاحة على الأقلّ للنّخب التي يتّجه إليها التصنيف النحويّ، وخصوصا في عهود متأخّرة من التأليف.

ثانيهما : أنّ اتّجاه التصنيف إلى التعليل والجدل، قد أجبر النّحاة على اتّخاذ مناهج الجدل المتاحة لديهم، إمّا من علم الكلام أو من المحاورات المعروفة في التراث الفلسفي الإغريقي.

ونحن نرى التأثير من هذا الباب في بعض المسائل المتعلّقة بنظريّة الإعراب نختار منها التركيز على فكرتي الأصل والفرع من ناحية وعلى ثنائيّة العرض والجوهر.

4 - 3 - 1 - الأصل والفرع وبناء النظام في الإعراب :

إذا كان لا بدّ من بحث في التأثيرات التي دخلت على التفكير في مسألة الإعراب، فهي التي تلحظ لدى النحاة الباحثين في تأصيل بعض المسائل الإعرابية المرتبطة بفكرة العمل، أو بتأسيس المعربات على ثنائيّة الأصل والفرع.

إنّ فكرة التأصيل والتفريع التي شملت كثيرا من المقولات والأصناف النّحويّة، قد شملت الإعراب والعوامل، فصنفت المُعربات إلى أصول وفروع وفق مقاييس ومقولات، كالقول إنّ العامل قبل المعمول بناء على

أنّ الأوّل مؤثّر والثّاني متأثّر. والأسبقيّة في منطق الأشياء للأوّل. يقول الزجاجي مجادلا حول قول النحاة بأسبقيّة العامل على المعمول وما يقتضيه من نتائج : "قد أجمعتم على أنّ العامل قبل المعمول فيه كما أنّ الفاعل قبل فعله، وكما أنّ المحدث سابق لحدثه. وأنتم جميعا مقرّون أنّ الحروف عوامل في الأسماء والأفعال، فقد وجب أن تكون الحروف قبلها حقّا سابقة لها وهذا لازم على أوضاعكم ومقاييسكم". (الايضاح في علل النحو : 83). إنّ هذا الضرب من طرح القضيّة الإعرابيّة على بساط جدل هو أقرب إلى جدل المتكلّمين وإلى مناقشات المناطقة والفلاسفة في تأصيل المسائل وتفريعها، هو الذي يمثّل الوجه الذي فيه التأثّر بطرح القضايا النحويّة بطريقة تماثل طرح فنون أخرى (كعلم الكلام والفلسفة والمنطق...) لقضاياها.

وقد نضيف من كلام هذا النحويّ هذا المقطع الذي يطرح فيه جدلا لا تقتضيه في العادة أصول الصناعة النّحويّة، وهو التساؤل حول الأسبقيّة بين الإعراب والكلام يقول : "فإن قال (يقصد مجادلا موهوما) : فأخبروني عن الإعراب والكلام أيّهما أسبق ؟ قيل له : إنّ الأشياء مراتب في التقديم والتّأخير، إمّا بالتّفاضل والاستحقاق، أو بالطّبع أو على حسب ما يوجبه المعقول. فنقول إنّ الكلام سبيله أن يكون سابقا للإعراب لأنّا قد نرى الكلام في حال غير معرب ولا يختلّ معناه، ونرى الإعراب يدخل عليه ويخرج ومعناه في ذاته غير معدوم". (الإيضاح : 67). كلام الزّجاجي ينطبق على الإعراب الذي يقابل البناء (الإعراب الأصغر) وليس على الإعراب الأكبر الذي، يقترن بالمحلاّت الإعرابيّة التي تنتظم فيها الكلم في الجمل والتراكيب. لذلك ينبغي أن يفهم الكلام في معنى المفردات من الأسماء "نحو (زيد) و(جعفر) .. وكذلك الفعل المضارع نحو (يقوم) و(يذهب) و(يركب)" (السابق).

وغرضنا من هذا التدقيق أن نبيّن أنّ البحث عن أصليّة وفرعيّة بين الإعراب الأصغر والكلام غير مفيدة لأنّها بحث في مستويين مختلفين :

مستوى دلالة الكلمة في ذاتها ومستوى دلالة الكلمة بعد دخول الإعراب عليها؛ وبحث كهذا لا يثبت الأوليّة أهي للكلمة أم للإعراب ؟

لكنّ طرح الزجاجي، وبقطع النظر عن إفادته المبحث النحويّ، يشبه طرح المتكلّمين المولعين بالخوض في الأسبقيّات الوجوديّة بين العناصر (الإنسان وأفعاله مثلا)؛ ويشبه من جهة التّأصيل لمسألة الأسبقيّة كلام المناطقة الذين يرتّبون الأشياء من جهة "ما يوجبه المعقول" المرجعيّ أو الخارجيّ. ويُرجع بعض المحدثين هذا التأصيل الثنائيّ القائم على الأصل والفرع إلى مقولة استقرّت من العهد الاغريقي ودعّمتها الثقافة العربيّة ونجد لها صدى في كثير من أقسام التفكير في كثير من مسائل الاسلاميّة. وهي فكرة الثنائيّة Dualisme ومنها فكرة الأصل والفرع. (انظر صدى هذه الفكرة في اللغة في؛ 86-87, 2002 ; Tiberghien.

إنّ فكرة الثنائيّة يمكن أن نجد لها صدى في النظريّة النّحويّة العربيّة، وخصوصا في الأزواج المتصوّرية التقابليّة كالتي نجدها في انقسام العمل الإعرابي إلى عامل ومعمول وانقسام الكلم وفق الإعراب إلى معرب وغير معرب هو المبنيّ.

ونحن نجد هذه الثنائيّة في مواضع أخرى من النظريّة الإعرابيّة، كتوزيع العلامات الإعرابيّة إلى أصول وفروع، بحسب المعاني النحويّة التي ترتبط بها فجعلوا الرفع قبل النصب لارتباط ذاك بالفاعليّة، وهي أصل المعاني النحويّة واتصال هذا بالمفعوليّة. وهو معنى فرعيّ بالنسبة إلى ذلك.

إنّ فكرة الأصل والفرع تمثّل في النظريّة النحويّة مبدأ تصنيف ومقولة تتعالق بواسطتها المتصوّرات ومتصوّرا من أكثر المتصوّرات تجريدا في كتب النّحاة لذلك اعتبرناه في مبحث سابق ذا علاقة بفكرة "النظام" في النحو العربي (انظر : قريرة؛ 2,1998/587-619).

2 - 3 - 4 - العرض /الجوهر في علاقة العمل بالمعاني النحويّة :

اعتمد النّحاة العرب لتوضيح بعض أركان نظريّة الإعراب العربيّة على ثنائيّ متصوّريّ ذي أصول منطقيّة فلسفيّة هي الجوهر والعرض. استعمل الزجاجي هذه الثنائيّة في بحث الأسبقية بين الكلام والإعراب (المذكورة في الفقرة السابقة) ليبيّن أنّ الأسبقيّة ليست بمقياس الوجود الزمني، بل هي أسبقيّة من جهة "الاستحقاق" التي لمرتبة الكلام بالنسبة إلى الإعراب ؛ فهي أسبقيّة كأسبقيّة الجوهر بالنسبة إلى الإعراض ؛ يقول "إن قال (يعني مجادلا موهوما) فأخبروني عن الكلام المنطوق به الذي نعرفه الآن بيننا، أتقولون إنّ العرب كانت نطقت به زمنا غير معرب ثمّ أدخلت عليه الإعراب ؟ أم هكذا نطقت به في أوّل تبلبل ألسنتها ؟" قيل له:... ألا ترى أنّا نقول إنّ السّواد عرض في الأسود، والجسم أقدم من العرض بالطّبع والاستحقاق، وأنّ العرض قد يجوز أن يتوهّم منفصلا عن الجسم والجسم باق، فتقول إنّ الجسم الأسود قبل السواد، ونحن لم نر الجسم الأسود خاليا من السّواد الذي هو فيه" (الايضاح : 67 - 68). وبهذا التقريب تكون العلاقة بين الإعراب والكلام علاقة تلازم دون أن يقود تلازمهما إلى التسوية بينهما، بل إنّ الكلام موضوع في مرتبة الجواهر والإعراب في مرتبة الأعراض.

وقد أعاد ابن يعيش الفكرة نفسها تقريبا، حين ميّز بين المعرب (وهو وصف للكلام)، والإعراب، ولكن اعتمد ثنائيّة قريبة هي المحلّ (الذي يصدق على الجسم في مثال الزجاجيّ)، والعرض فقال : "لمّا كان المعرب يقوم بنفسه من غير إعراب، والإعراب لا يقوم بنفسه، صار المعرب كالمحلّ له، والإعراب كالعرض فيه ؛ فكما يلزم تقديم المحلّ على الحالّ، كذلك يلزم تقديم المعرب على الإعراب". (ش م 1/ 49). إنّ أهمّيّة كلام ابن يعيش لا تكمن في ما يقرّه من أفكار حول مرتبة الإعراب بالنسبة إلى

المعرب، بل في استعمال مقولات منطقيّة مقدّمات تتأسس عليها الأفكار النّحويّة وتصدق قياسا إليها. فهذا الضرب من مقايسة المقولة النّحويّة على المقولة المنطقيّة هو أهمّ ما يلحظ من تعامل بين الفنين.

وإذا ما عدنا إلى قولي الزجاجي وابن يعيش، وجدنا أنّ الإعراب المعنيّ هنا هو الإعراب الأكبر الذي يوجد وجودا ملتبسا بالكلام؛ لكنّ استعمال الزجاجيّ لثنائيّة الجوهر والعرض من شأنه أن يحفظ فكرة الأسبقيّة للكلام؛ وهذا رأي لا يشاركه فيه نحاة آخرون استعملوا الثنائيّة نفسها في باب التعبير عن كون الإعراب هو "المقوّم" للكلام بمعنى أنّه لا قيام للمعاني التي يحويها الكلام إلاّ به؛ يقول الإستراباذي في الحديث عن علاقة العامل بالمعاني الإعرابيّة: "إنّما بيّن (يعني ابن الحاجب) العامل لاحتياج قوله قبل "ويختلف آخره لاختلاف العامل" إلى بيانه، ويعني بالتقوّم نحوا من قيام العرض بالجوهر؛ فإنّ معنى الفاعليّة والمفعوليّة والإضافة: كون الكلمة عمدة أو فضلة أو مضافا إليها وهي كالأعراض القائمة بالعمدة والفضلة والمضاف إليه بسبب توسّط العامل". (ش ك: 1/ 72). فكأنّه لا قيام للمعاني النحويّة المذكورة - وهي في سياق هذا القياس أعراض - إلاّ بتوسّط من العامل الذي هو الجوهر. وتزداد المناسبة بين هذا المعنى المنطقي والمعنى النحويّ وضوحا حين نفهم العرضيّة على أنّها تبدّل المعاني الدّاخلة على الاسم بتبدّل مواضعه الإعرابيّة عمدة أو فضلة أو مضافا إليهما لكنّ جوهريّة العامل في مركزيّة دوره المذكور من ناحية؛ وفي كونه العلاقة الأكثر تجريدا التي تتحكّم في المعاني الإعرابيّة المذكورة.

خاتمة:

لقد استقطب التعامل بين النّحو العربيّ والمنطق الأرسطيّ من ناحية، وبينه وبين بعض الفنون الإسلاميّة كالفقه وعلم الكلام، أكبر جدل امتدّ جسره ليصل بين القدامى والمحدثين. وكانت نظريّة الإعراب العربيّة جزءا

من هذا الجدل الذي يطغى فيه صوت الأخذ من المنطق الأرسطيّ على بقيّة الأصوات.

والحقّ أنّ دراسة تعامل النظريّة مع غيرها من الفنون لم تكن مفيدة في الغالب لأسباب :

أوّلها : أنّ التعامل بقطع النّظر عن كنهه قد طرح في سياق سجاليّ بين ناظر إلى هذا التعامل من جانب الأخذ الدالّ على القصور، ورادّ بنفي الأخذ لإسقاط نتائجه ؛ وكلّ ذلك من غير بسط للمسألة على محكّ نقديّ ينظر إلى التعامل من جهة ما تسمح به خصوصيّة كلّ فنّ أو لا تسمح به.

ثانيها : أنّ التعامل بين نظريّة الإعراب العربيّة وبعض المفاهيم الإغريقيّة أو الاسلاميّة ممّا بيّنّا بعضه أعلاه قد حكمته **قراءة تقرّ بالتّوافق بمجرّد لمح بعض الأثر، لا كلّه** : فبلمح بعض الأثر بين الهلينسموس والإعراب مثّلا في دور كلّ في حفظ اللسان قيل بالتأثّر وبخيط واهن بين نظريّة العامل الإعرابيّة ونظريّة خلق الأفعال المعتزليّة قيل بالتأثّر. إنّ مثل هذه القراءة لا تحتكم إلى استنباط الرأي من لمح الأثر بل من الايهام بلمحه.

إنّ فنون المنطق والكلام والفقه هي من جهة مواضيعها ومناهجها وأهدافها بعيدة عن النحو العربيّ ونظريّاته. والمجالات التي يمكن أن يتقاطع فيها النحو معها قليلة، والرّوابط التي تصل بينهما بعيدة. وركز القائلون بوجود تعامل على مستويات منها منهجيّة أو مفهوميّة أو اسميّة. ولكنّ بُعْدَ ما بين الاختصاص النحويّ وغيره جعل قراءات القائلين بالتأثّر قائمة على مقايسة ما بين مقولة عامّة في تلك العلوم ومقولة خاصّة في النحو العربيّ ؛ ممّا جعل التعامل في هذا السياق يُحمل في الغالب على إنزال مقولة عامّة منطقيّة أو كلاميّة في محلاّت نظريّة مخصوصة.

وإذا كان التعامل بين الإعراب وغيره من الفنون والنّظريّات لم يفد كثيرا من دائرة التعامل مع فنون بعيدة عنه كالمنطق والكلام والفقه ؛فإنّ التعامل مع النظريّات اللسانيّات الحديثة كان أكثر فائدة وإن ظلّت القراءات التي تقيّم التعامل أو تصنعه مشابهة في مواضع عدّة للقراءات السّابقة.

المصادر والمراجع

- ابن جنّيّ، أبو الفتح عثمان ؛ (ط 3 : 1986) ؛ الخصائص ،تح. محمّد علي النّجّار، القاهرة : الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ج1.
- ابن يعيش، موفّق الدين يعيش ؛(؟) ؛ شرح المفصّل، بيروت : دار صادر، ج1، 3.
- إخوان الصفاء، (1957) ؛ رسائل إخوان الصّفاء وخلاّن الوفاء ،بيروت، ج1.
- الاستراباذي، رضيّ الدين ؛ (ط2 : 1996)، شرح الرضيّ على الكافية، تح. يوسف حسن عمر ،بنغازي : منشورات قاريونس، ج1.
- الأنباري، أبو البركات ؛ (1987) ؛ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين : البصريين والكوفيين ؛ صيدا ،بيروت : المكتبة العصريّة.
- ؛ (؟) ؛ لمع الأدلّة في أصول النّحو، تح. عطيّة عامر ،ستوكهولم.
- ؛ (1963) ؛ نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تح. عطيّة عامر ،ستوكهولم.
- الحاج صالح، عبد الرحمان ؛ (1964) ؛ النحو العربي ومنطق أرسطو، مجلّة كلّيّة الآداب (جامعة الجزائر)، عدد1صص، 67 - 86.
- الجابري ،محمّد عابد ؛ (ط4 : 1992 ؛ ط1 : 1986) ؛ بنية العقل العربي، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، بيروت :مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- ؛ (ط2 : 1991) ؛بنية العقل... 2 : نقد العقل العربي، بيروت : المركز الثقافي العربي.
- الرّمّاني، أبو الحسن علي ؛ (1988) ؛ كتاب معاني الحروف، تح.عبد الفتّاح اسماعيل شلبي ،طرابلس : دار الشمال للطّباعة وللنّشر والتوزيع.

- الزجاجي، أبو القاسم (ط 5 : 1986 ؛ ط1 : 1974) ؛ الإيضاح في علل النّحو، تح. مازن المبارك، بيروت : دار النفائس.
- سيبويه، أبو بشر عمرو ؛ (1991) ؛ الكتاب ؛ تح. عبد السلام محمّد هارون ،بيروت ؛ دار الجيل، ج1.
- الشّاطبي، أبو اسحاق، (؟) ؛ الموافقات في أصول الشّريعة، القاهرة ؛ ج4.
- الصبّان (1305هـ) ؛ حاشية العلاّمة الصبّان على شرح الأشموني على ألفيّة بن مالك في النحو ؛ مصر : المطبعة الخيريّة المنشأة بحوش عطى الجماليّة ؛ ج2.
- الفارابي، أبو نصر ؛ (1968) ؛ الألفاظ المُستعملة في المنطق ؛ تح.محسن مهدي، بيروت : دار المشرق.
- ؛ (1968) ؛ إحصاء العلوم، تح. عثمان أمين، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصريّة.
- ؛ (1970) ؛ كتاب الحروف، تح. محسن مهدي، بيروت : دار المشرق.
- قريرة، توفيق ؛ (2003) ؛ المصطلح النحويّ وتفكير النّحاة العرب، تونس : كليّة الآداب منوبة ؛ دار محمّد علي الحامّي.
- القوزي ؛ عوض حمد (1981) ؛ المصطلح النّحويّ : نشأته وتطوّره حتّى أواخر القرن الثالث الهجري ؛ الرّياض، ط1، شركة الطّباعة العربيّة السّعوديّة.
- المهيري، عبد القادر ؛ (1993) ؛ نظرات في التراث اللغوي العربي، بيروت : دار الغرب الإسلاميّ.
- Carter, M.G .(1972); Les Origines De la Grammaire Arabe; Extrait de la revue des études Islamiqes XL/1 librairie Orientaliste Paul Geuthner S A , Paris .

- Tiberghien, G., (2002); Dictionnaire des Sciences Cognitives; Paris : Armand Colin.

- Versteegh, C.H.M. (1977); Greek Eements In Arabic Thinking; Leiden : E. J . Brill .

توفيق قريرة

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 125 - 142

علاقة المنطق الدلاليّ بالمنطق الإعرابيّ في إجراء مصطلح الإضافة

بقلم : عبد السلام العيساوي
كلّية الآداب منوبة

جريًا على التقليد المتّبع لدى النحاة المتأخّرين باستهلال بحوثهم بملاحظات عن الحدود، والتي تكون في أغلب الأحيان مدخلا للاستدلال عمّا به تكون هذه الحدود مؤسّسة لأنساق فكريّة، سنحاول في هذا المقال إثارة بعض القضايا التي تهمّ علاقة الدلالة المنطقيّة بالدلالة الإعرابيّة في وضع مصطلحي مضاف ومضاف إليه.

حظي المركّب الإضافي باهتمام كبير في الدراسات النحويّة القديمة، والدراسات اللسانيّة الحديثة : اهتمّ النّحاة قديما بقضايا التعريف والعلاقات البنيويّة بين طرفي المركّب والخصائص اللفظيّة لكلّ من المضاف والمضاف إليه. وهو اهتمام ينمّ عن فهم بنيويّ وإعرابيّ للعلاقة بين عنصري بنية المركب الإضافيّ عبّر عنه محمد غاليم بقوله : "لم يهتم النحو التقليديّ بالأبنية الدالّة للأسماء المتضايفة، ولم يهتم بالعلاقات التصوّرية أو المعرفيّة الممكنة قيامها بين مختلف معاني النحو،

فعوملت الإضافة بإعتبارها نوعا من المشترك اللفظيّ وليس باعتبارها مجموعة من المعاني المبنيّة على أساس ما" [1].

أمّا اللسانيون المحدثون فقد تناولوا هذه القضايا وقضايا أخرى في إطار نظريّ مقارن، اهتموا بالخصائص المحوريّة مثل مقولات التعريف ونسبة الحدث إلى القائم به ونسبة الصفة إلى الموصوف. وقضايا التصرّف في المركّب الإضافيّ وتمثيله البنيويّ ووظائفه الدلاليّة البلاغيّة. واهتموا أيضا بالسمات الإحاليّة في العلاقة مثل مقولة العدد والكم والجنس إلخ، وهي سمات لا يرثها المضاف من المضاف إليه مثل قولنا في المركب الإضافي "أحد الرجال" أحد مفرد، والرجال جمع، فلا يرث المضاف من المضاف إليه مقولة العدد .. وما تناوله الدرس اللساني الحديث ذو صلة واضحة بالدلالة المنطقية كما سنبيّن لاحقا. مع العلم أنّ بعض القضايا الحديثة غير غريبة عن بعض الملاحظات القديمة.

واخترنا من القضايا التي يطرحها المصطلح علاقة الاسم بالتأويل الدلاليّ للعلاقة بين الاسمين المتضايفين عند النحاة والمناطقة لأنّ بينهما اختلافا.

المركّب الإضافيّ عند النحاة يمثّله عنصران، مضاف يرد في مرتبة أولى ومضاف إليه في مرتبة ثانية وبينهما علاقة معنويّة لفظيّة أو لفظية فقط. أما الإضافة عند المناطقة فهي بنية مجرّدة يمثلها أيضا مضاف ومضاف إليه لكن لا اعتبار عندهم للرتبة. فالمضاف صالح لأن يكون مضافا ومضافا إليه والمضاف إليه مضاف إليه ومضاف لأسباب سنأتي عليها وفق مراحل. عن هذا الاختلاف نسأل كيف تقال ماهيّة الشيء (مضاف / مضاف إليه) بالمقارنة مع شيء آخر ؟ وما صلة المتصوّر

(1) "بعض العلاقات الدلاليّة في البنيات الإضافيّة" عنوان مقال قدّمه ضمن ندوة "المركّبات الاسميّة والحدّيّة في اللسانيات - المقارنة منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب وجمعية اللسانيات بالمغرب ماي 1999. ص. 150.

الذهني باللغة الواسمة ؟ بعبارة أوضح، ما العلاقة بين وجود الشيء والعلم به ؟ على أنّ أرسطو وفي سياق حديثه عن صلة المعلوم بالعلم وعلاقة كلّ ذلك باللغة الرمز يقول : "إنّ غياب الشيء يؤدّي إلى غياب العلم به وغياب العلم بالشيء لا يؤدّي إلى غياب الشيء" [2] لأن وجود الشيء متقدّم على وجود ماهيته.

منهجيّا وعلميّا نريد أن نشير منذ البدء - حتى لا يحمل كلامنا على وجهات لا نرتضيها - إلى أنّ عدم مطابقة مصطلحات النحاة لطرفي علاقة الإضافة كما سنبيّن، ليست الغاية منه تخطئتهم أو تقديم بديل لما اصطلحوا عليه، وإنّما نريد إثارة بعض القضايا الهامّة ذات الصلة بإقامة الحدود وعلاقاتها بالمتصوّر الذهني للشيء المحدود. كما أنّنا لا نبحث عن أجوبة لأنّ القضايا التي سنطرحها في شكل افتراضات تتجاوز حدود الدرس النحويّ لتصل أحيانا مجال النظر الفلسفيّ الدقيق، الفلسفة كما عرّفها "برتران روسل" (Bertrand Russel) بمالها من وظائف بقوله : "وظيفة الفلسفة هي التوضيح المنطقيّ للأفكار فهي ليست نظريات وإنّما نشاط فكري" [3].

بناء على ما تقدّم، وفي سبيل المقارنة بين فهم المناطقة والنحاة للإضافة وعلاقة ذلك بالمصطلح قسمنا البحث إلى محورين كبيرين : محور أوّل خصصناه للنظر في العلاقة الإضافيّة باعتبارها مقولة تجاوز التركيب، ومحور ثانٍ نعالج فيه العلاقة نفسها منجزة لفظا عند المناطقة والنحاة. ونختم ببعض الأسئلة من وحي ما سنثيره من قضايا.

---

(2) (Aristote : ORGANON.L, I. Les catégories. Trad. J. Tricot. P 34.

(3) Russel; B : préface du livre : tractatus logico- philosophicus. P 17.

1 - علاقة الإضافة باعتبارها مقولة تجاوز التركيب :

في سياق حديث أرسطو عن سبل تحديد الاسم ضمن كتاب المقولات ذكر مقولة العلاقة [4]، واعتبرها آلة توظّف للتعبير عن وجود شيء تقال ماهيته بالقياس إلى وجود شيء آخر فلا وجود لاسم له علاقة ويحيل على مسمّى ذاتي منفصل عن مضاف إليه.

وبما أنّ التضايف من حيث هو اسم حدّ يبطن وجود علاقة بين شيئين تقال ماهيّة الواحد منهما باستحضار الآخر فيه على نحو من أنحاء النسبة، لابدّ أن تكون هذه العلاقة محيلة على حالة الأشياء في الكون مفسّرة لحقيقتها وعلل وجودها.

لهذا تتّسع علاقة التضايف عند أرسطو - والتي هي علاقة مجرّدة أساسا - لتشمل الألفاظ المنفردة مثل الأسماء الصفات خاصّة، نقول ذكيّ، عالم، طويل ... فهي صفات مضافة ضمنا إلى من هو ذكيّ وعالم وطويل [5] ... وكذلك في الهندسة نقول المثنى مثنى لأنّه مثنّى الواحد والواحد واحد لأنّه نصف المثنّى ... فالقياس في قول الحدود إضافة، على ألاّ يكون إقامة حدّ الشيء المضاف مبنّيا على قياس عرضيّ كما يقول ابن رشد : "حدّ المضاف المعطى جوهره لا سبيل إلى توقيت، إلا أن تحصر فيه الأمور التي يقال ذلك الشيء بالقياس إليها" [6].

---

(4) ذكر مقولة العلاقة في كتاب الجدل (الطوبيقا) ضمن المقولات العشر وهي : الجوهر، الكيف، الكمّ، العلاقة، المكان، الزمان، الوضع، الملكية، الفعل والانفعال. ثمّ اختزل المقولات العشر في أربع مقولات هي : الماهية، الكيفية والكمّية والعلاقة.

- نقصد بالمقولة ما يمكن أن يكون محمولا لموضوع في إطار القول في الاغريقية لذلك لا نجد ما يوافق المقولات في المستوى المجرّد Voir P. Aubenque : le problème de l'être chez aristote, P, 124.

(5) Aristote : les catégories . P, 31.

(6) نصّ تلخيص منطق أرسطو (كتاب الجدل والمغالطة) ص 607.

Voir aussi, Aristote : Les catégories. P , 34.

بناء على ما ذكر نشير أوّلا إلى أنّ الإضافة من جهة كونها مصطلحا واسما شيئا ذا علاقة يعبّر عن أمرين : يعبّر أوّلا عن ماهية الشيء، ويعبّر ثانيا عمّا به نقيس طرفا من العلاقة بالطرف الآخر. بل إنّ ما به نقيس الاسم المصطلح أهمّ من المقيس والمقيس عليه. والسبب - كما سنوضّح لاحقا - يعود إلى كون كلّ طرف من طرفي علاقة التضايف لا معنى له في ذاته وإنّما معناه يأخذه من صلته بالآخر ولهذا السبب جعل أرسطو العلاقة مقولة وأوجدها ضمن المقولات الأول. فأهميّة علاقة التضايف يمكن تلخيصها في نقطتين أساسيتين هما : أوّلا دورها في وسم حدّ الشيء بما أنّها طريقة من طرق تصوّر وجوده. وثانيا دورها في الإحالة على القضية الموضوع. إذ التضايف (بما فيه من تضمّن والتزام) يمكن أن نعتبره علاقة استدلاليه (relation inférencielle) لاسيّما أن العلاقة ممّا يعقل أولا تفسّر كلّ ارتباط أوصلة. يعني أنّ مضمون ما به يكون الاسم مضافا أو مضافا إليه مثّل أوّل موضوع للدراسة المنطقيّة وأوّل خطوة في فحص مضمون القضايا يقول "برتران روسل" : "التسمية هي أوّل فعل بسيط للعقل" [7] ويقول "فيتغنشتاين" (Wittgenstein) في السياق نفسه "الاسم يعني الشيء والشيء هو معناه" [8].

على هذا النحو يتبيّن لنا أنّ للعلاقة دورًا أساسيًا في وسمها لفظيًا. فهي سابقة عليه في الوجود، وهي متصوّر ذهنيّ لخاصيّة وجوديّة، والاسم رمز لتلك الخاصية، وعلم بها. فالمعرفة الحقيقية لعلاقة التضايف تبدأ من خارج اللغة [9]. وتحديدا من إدراك ماهية العلاقة والاسم يؤكّد هذه المعرفة أو ينفيها حتى تكون معرفتنا دالة على الأشياء وليس على أفكارنا عن الأشياء ويكون الحدّ حدّا تامّا كما يقول ابن رشد، ولو أنّ الاستعمال

(7) Russel, B : préface du livre «tractatus logico - philosophicus» P, 21.

(8) Wittgenstein, L : tractatus logico - philosophicus, P 45.

(9) وإن كان لا شيء يدرك خارج اللغة.

بمعناه العامّ يضفي باستمرار ضربا من الغموض والتعميم على ماهو محدود.

مع العلم أنّ نظريّة الأسماء بما هي قضية حدّية من القضايا الهامّة التي عني بها المنطق، فمثّل الاسم مدخلا رئيسيّا في تحليل القضايا وجزءا مهمّا في الاستدلال المنطقي، فكلّ ذهن غير متمكّن من الاستخدام الصحيح للاسم يصبح غير قادر على الرؤية السليمة للموضوع يقول "جون ستيوارت مل" : "بما أنّ الاستدلال الموضوع الأساسيّ للمنطق وهو العمليّة التي تحدث عادة بواسطة الكلمات، فإنّ من لا يملك دراية تامّة بمعنى الكلمات وأغراضها يكون معرّضا لأن يستدلّ بشكل خاطئ" (10). كما اعتبر أرسطو أنّ دراسة مضمون الكلمات (وهذا يعنينا بشكل مباشر في فهم مصطلحي مضاف ومضاف إليه عند النّحاة العرب) هو الموضوع الأوّل للدراسة المنطقيّة، لأنّها أوّل خطوة في دراسة مضمون القضايا التي هي مادة استدلاليّة، فدراسة الأسماء بحث تأسيسيّ وليست بحثا تمهيديّا.

اعتمادا على ما ذكر نستنتج أنّ بنية المركّب الإضافيّ عند المناطقة أضيق من العلاقة، تحيل عليها وليست هي. ثمّ إن علاقة التضايف ليست مضافا ومضافا إليه، وإنّما هي بنية مجرّدة، هي بحث في ما يمكن أن يكون عليه اللفظ فبالتالي لا يمكن أن تخضع لأنماط دلاليّة ولا لخصائص لفظيّة، في حين أنها عند النّحاة - وكما سنوضح - بحث نظاميّ في ماهو كائن دلاليّا ولفظيا خاصّة. من الناحية الإجرائيّة سنحاول اتباع سبيل الدال الاصطلاحيّ لإدراك كنه هذه العلاقة وإثارة قضايا نوجزها في سؤالين : إلى أي مدى يجوز الفصل بين الدلالة المنطقيّة والمنطق الإعرابيّ في تصوّر علاقة التضايف ؟

(10) (1) J. S . MILL : Logic. Vol, I. P,13.

وهل يمكن الحديث عن منطق نحويّ في ظلّ غياب كليّ للدلالة المنطقيّة ؟

2 - حدّ الإضافة عند المناطقة :

اختلف المناطقة عن النّحاة في حدّ الإضافة. عرّفها الفارابي بكونها مقولة يسأل بها عن ماهية الشيء : "المضافان ينسب كلّ واحد منهما إلى الآخر بمعنى واحد مشترك لهما. يوجد معا لكلّ واحد منهما مثل أن يكون المضافان (أ) و(ب) فإن ذلك المعنى المشترك إذا أخذ بحروف (أ) إلى (ب) نسب به حرف (أ) إلى (ب) وإذا أخذ بحروف (ب) إلى (أ) نسب به حرف (ب) إلى (أ). وذلك المعنى المشترك هو الإضافة ويقال به كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر" (11). يكتسب هذا التعريف أهميّة كبيرة لأنّه ينطلق من معايير منطقية في وصف العلاقة. فبين (أ) و(ب) صلة اقتضاء ذات وجهين نوضّحها أكثر بمثال ذكره الفارابي. ففي المركّب الإضافي "ثور زيد" علاقة بين اسمين تدل على معنى مشترك يظهر على صورتين هما نسبة الثور إلى زيد. ونسبة زيد إلى الثور. والنسبة هنا ليست جمعًا بين طرفي العلاقة. وإنّما تفسّر على النحو التالي :

بما أنّ الثور منسوب إلى زيد وزيد منسوب إلى الثور فالإضافة ليست مجرّد نسبة أحد الطرفين إلى الآخر وإنّما ما يحصل من معنى مشترك متأت من علاقة النسبة. كما أنّ الإضافة ليست في الثور أو في زيد لأنّه لا وجود لأولويّة واحد منهما في التفرّد بالدلالة على المعنى المشترك.

يوجد إذا نوع من التكافؤ في تصوّر العلاقة بين الاسمين المتضايفين فوجودها المنطقيّ لا يمكن إدراكه من خارج حدود العلاقة. يقتضي هذا الفهم منّا أن نتصوّر أنّ ما يجري من أحكام على الواحد منهما يكون

(11) أبو نصر الفارابي : كتاب الحروف. ص. 85.

رهين "حالة" التضايف يقول ابن رشد : "ومن خواص المضافين أنّ كلّ واحد منهما يرجع على صاحبه في النسبة بالتكافؤ" [12] يقصد ابن رشد بقوله هذا أمرين أساسيين :

- الأمر الأوّل أن نصرف نظرنا عن جميع الخصائص العارضة في طرفي العلاقة لاسيّما اللفظيّة منها لأنّ المعتمد في حدّ أمر المضاف أو المضاف إليه "ما يقال الشيء بالقياس إليه بالذات لا بالعرض" [13] يعني أن يكون جوهر الاسم المضاف معطى، تأويله الدلاليّ سابق لتشكّله اللفظيّ، أمّا الصفات العارضة فهي طارئة لا عبرة لها بما هو ثابت جوهري في المحدود.

- الأمر الثاني : إنّ النظر إلى العلاقة من زاوية ما لكلّ واحد من خصائص لفظيّة وإعرابية ودلاليّة من شأنه أن يبطل مبدأ التكافؤ. مع العلم أنّ عدم التكافؤ شرط أساسيّ من شروط التركّب الإضافيّ في النحو العربيّ. نوضّح أكثر علاقة التضايف بالرموز الرياضية التالية : نرمز لـ (الإضافة = بـ (ع)، المضاف = بـ (أ)، المضاف إليه بـ (ب)، الاستلزام بـ (⇐)).

الإضافة ليست ع (أ) بـ (ب) أو ع (ب) بـ (أ)، وإنّما هي :

بما أن (أ) ⇐ (ب)

و (ب) ⇐ (أ)

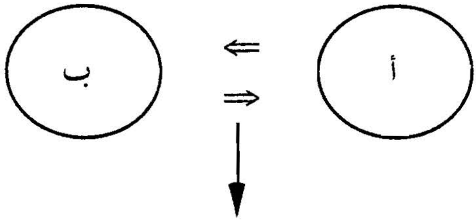
فـ (ع) ⇐ (أ) ⇔ (ب) أي أنّ (أ) ((ب)

أي أنّ (أ) صالح لأن يكون مضافا ومضافا إليه

و (ب) صالح أيضا لأن يكون مضافا ومضافا إليه

(12) كتاب المقولات والعبارة ص 38.

(13) ابن رشد : كتاب الجدل والمغالطة م، 6 و7. ص، 607.



فالإضافة هي علاقة استلزام (implication) ذات اتّجاهين من (أ) إلى (ب) ومن (ب) إلى (أ). إذا هي علاقة تكافؤ شرطيّ ثنائيّ (équivalence biconditionnelle) وهذا التصوّر مختلف عمّا هو موجود في النحو العربيّ، إذ يعتبر النحاة أنّها إضافة أحد الطرفين إلى الآخر دون العكس.

وفي سبيل مزيد التوضيح نشبه علاقة التضايف بجدار له أعلى وأسفل، إذا نظرنا إلى الجدار من أعلى إلى أسفل نسمّى الحركة هبوطا، وإذا نظرنا من أسفل إلى أعلى نسميها صعودًا. فهما حركتان مختلفتان فلا الصعود أو الهبوط يدلّ على العلاقة ولا الصعود والهبوط مجتمعين يدلان على العلاقة، وإنّما هي صلة الهبوط بالصعود يعني لا معنى لوجود الصعود أو الهبوط أو الأعلى أو الأسفل في ذاته، وإنّما معاني هذه الأطراف في العلاقة تؤخذ من العلاقة ذاتها. يقول الفارابي عن المضافين : "شريطة المضافين أن يكون كلّ واحد منهما أخذ مدلولا عليه باسمه الدال عليه من حيث له ذلك النوع من الإضافة" (14) ويقول أرسطو في السياق نفسه : "إنّ المضافين هما اللّذان الوجود لهما أنّهما مضافان بنوع من أنواع الإضافة" (15).

أوّل ما يجب إقراره أنّ لعلاقة الإضافة في المنطق اتّجاهين متقابلين حسب زاوية النظر، تفسّر بأنّ المضاف مضاف ومضاف إليه، والمضاف إليه

(14) كتاب الحروف. ص. 87.

(15) أورد الشاهد الفارابي في كتاب الحروف ص 87.

مضاف إليه ومضاف بمعنى أن الذي يتغيّر حالة الواحد منهما زمان دخوله في العلاقة أو جهة نسبة الواحد منهما إلى الآخر يعرّف "جون ستيوارت مل" (J.S.MILL) الاسم النسبيّ بقوله : "الاسم النسبيّ (Relative name) يدلّ على شيء له علاقة بشيء آخر بحيث لا يكتسب معناه إلا من خلال تلك العلاقة. خلافا للاسم المطلق (Absolute name) يمكن فهمه دون اللجوء إلى أشياء أخرى قد تكون مرتبطة به" [16].

بقي أن نتساءل عن سبب تسمية العلاقة بين المتضايفين بالإضافة. هل هي حدّ تامّ ؟.

ذكر أرسطو ضمن مقولات الحدّ مقولة العلاقة وجعلها أحيانا تشمل مقولات الكمّ والكيف والمتى والأين وترجم شرّاحه العلاقة بمصطلحات الإضافة والنسبة والتضايف، منهم من ميّز بينها وجعل الإضافة أعمّ من النّسبة يقول ابن سينا عن النسبة عند أهل الهندسة : "المناسبة هي مشابهة النّسب، والمقادير ذوات النّسب هي التي يزيد بعضها على بعض" [17]. أمّا النّحاة فقد فرقوا بين الإضافة والنسبة فسمّى سيبويه مثلا باب النّسبة بقوله "هذا باب الإضافة وهو باب النّسبة" [18] ويؤكّد كون الإضافة أعمّ من النّسبة عندهم ما قاله الفارابي : "قوم (يقصد النحاة) يسمون أصناف النّسب كلّها إضافة ويجعلونها جنسا يعمّ مقولات النّسب" [19].

ما يمكن استصفاؤه عن علاقة الإضافة عند المناطقة، أنّها علاقة، بما فيها من تضمّن واستلزام، يمكن الاستدلال بها على مابه يكون الشيء موجودًا وأنّ المتصوّر الذهني للعلاقة سابق لتشكلها اللفظيّ كما أنّ

(16) J.S. MILL : Logic . Vol, I . p. 81.

(17) الشفاء : ص. 152.

(18) الكتاب : ج 3. ص 335.

(19) كتاب الحروف. ص. 75.

الخصائص اللفظيّة والدلاليّة للاسمين المتضايفين خصائص عارضة لا تؤثر بشكل مباشر في ما هو جوهري من العلاقة.

3 - حدّ الإضافة عند النحاة العرب :

دون الدخول في ما قاله النّحاة عن هذه العلاقة، وعرض آرائهم في تحليل القضايا [20] نكتفي هنا بذكر بعض التعريفات الأساسيّة قصد التذكير فقط. قسّموا الإضافة إلى نوعين، إضافية معنويّة أو محضة وإضافة لفظيّة واختلفوا في تحديد أنواع الإضافة اللفظية [21] وقالوا إنّ المركّب الإضافيّ يتكوّن من عنصرين هما المضاف والمضاف إليه، وكان هذا التقسيم ثابتا مستقرّا عندهم لأنهم عاملوا المركّب معاملة الاسم الواحد غير القابل للتجزئة. بل لم يجوّزوا حتى الفصل بين عنصريه بأجنبي خلافا للمركّبات الاسميّة الأخرى التي يجوز فيها الفصل. يقول ابن يعيش "الإضافة إيصال اسم إلى اسم من غير فصل" [22].

مقارنة بما قلناه عن تصوّر المناطقة لعلاقة الإضافة، ما هي الأسباب التي جعلت النّحاة يقتصرون على زاوية نظر فيجعلون المضاف في مرتبة أولى والمضاف إليه في مرتبة ثانية ؟

من يتمعّن في تعريف الإضافة في مختلف المصادر النحويّة يلاحظ اهتماما شديدًا عند النّحاة بالمضاف. فيكاد يكون حديثهم مقصورًا على الطرف الأوّل من العلاقة. فهو المقصود بالتركّب مع اسم آخر، ممّا فرض البحث في خصائصه

---

(20) انظر بحثنا : التأريخ النّصّي للنحو العربي، باب الإضافة غير اللازمة. ص. 167.

(21) نفس المصدر. باب ما اختلف فيه من الإضافة اللفظية ص. 323.

(22) شرح المفصّل : ج. 2. ص. 118.

البنيويّة والدلاليّة، ومن أفضل الأقوال الممّثلة لهذا التصوّر قول ابن يعيش : "المراد بالإضافة أن يكون الاسم مضافًا" [23].

نفهم من كلامه أنّ الإضافة ربط أو اتّصال بين اسمين الغاية منه تخصيص الأول أو تعريفه فهي علاقة منجذبة نحو ما هو إعرابيّ أكثر من أيّ شيء آخر، باعتبار أنّ المضاف رأس المركّب، ولأسباب كامنة فيه وحالات قد تطرأ عليه جعلته يحظى بهذا القدر من الاهتمام. فجميع ما يقال عن نسبة الأوّل إلى الثاني ونسبة الثاني إلى الأوّل ينظر إليه من هذه الزاوية، فكأنّ ماهية الاسم المضاف ذاتيّة عنده وإن هي تقال في سياق ارتباط بمضاف إليه.

ولمناقشة رأي ابن يعيش نسأل إذا كان المقصود بالإضافة أن يكون الاسم مضافا - ولو أنّه قول له ما يبرّره وسنبيّن لماذا - هل يجوز أن نحذف المضاف أو المضاف إليه ونطلق عمّا بقي منهما مصطلح مضاف ؟ الجواب لا. وهذا دليل على أنّ فهم النّحاة العلاقة الإضافية فهم لفظيّ إعرابي بالدرجة الأولى. وهو فهم يمكن أن نعتبره قيدا آسرًا جعلنا ننظر إلى المضاف لا باعتباره اسما مفردًا ذا نمط دلاليّ ولفظيّ خاص، وإنّما باعتباره اسما ناقصا متحرّكا في اتجاه ربط علاقة باسم يليه.

من الأسباب الأخرى التي تجعلنا نناقش رأي ابن يعيش، أنّه إذا كان المقصود بالإضافة المضاف. فهذا يؤدّي ضرورة إلى اعتبار العلاقة بين عنصريها علاقة اقتضاء ذات اتجاه إعرابيّ دلاليّ واحد. أي أنّ (أ) ⇐ (ب)، وهو رأي لا ينطبق إلا على الإضافة اللازمة [24] والتي يؤدي فيها غياب المضاف إليه إلى غياب المضاف أي أنّ (- ب) ⇐ (- أ). ولذا نقرّ أنّ وجود المضاف لا يمكن تصوّره خارج حدود علاقته بالمضاف إليه.

---

(23) نفس المصدر : ج 2. ص 25.

(24) آنظر بحثنا : التأريخ النّصيّ للنحو العربيّ. باب الإضافة اللازمة. ص 77.

وأنّ القول بأنّ المراد بالإضافة أن يكون الاسم مضافا سببه اختزال ماهية العلاقة في الغاية من تركّبها.

وللاقتضاء في الإنجاز شروط أتى عليها النّحاة في مستويات عدّة أثناء تحليل قضايا الإضافة. منها :

- أن يكون بين المضاف والمضاف إليه "فصل جامع" آي أنّ (أ) V (ب) يعني أنّ المضاف (أ) يمكن أن يتركّب مع المضاف إليه (ب) أو غيره من الأسماء التي تكون قابلة لاحتلال موضع المضاف إليه. ففي قولنا "ثور زيد" ثور مختلف عن زيد الذي يمكن أن نعوّضه باسم آخر يكون نكرة أو معرفة، على شرط أن يكون هذا المضاف إليه من جهة التصوّر الدلالي للعلاقة قابلا لامتلاك الثور.

- أن يكون بينهما وصل أي (أ) Λ (ب) والوصل عند النحّاة هو قبول بنية المضاف لأن يتركّب مع المضاف إليه فلا يجوز عندهم أن يكون المضاف تامّا بنيويّا ومضافا في الآن نفسه.

- أن يكون بينهما فصل مانع (أ) w(ب) وهو مبدأ لا يتحقّق إلا في المركّب الإضافيّ من ضمن المركّبات الاسميّة كلّها، ذلك أنّ الاختلاف بين المضاف والمضاف إليه لا يسمح بدخول لفظ أجنبيّ يفصل بينهما، فمن التباين ينشأ "انصهار" قويّ بين طرفي العلاقة.

بسبب الشروط التي ذكرناها نقول إنّ علاقة المضاف بالمضاف إليه لا يمكن أن تكون علاقة اقتضاء ذات اتجاهين كماهو الشأن عند المناطقة، فالنحاة العرب تحدثوا باستمرار عن ضرورة وجود اختلاف معنويّ ولفظيّ بين عنصري بنية المركّب الإضافي.

عمليّا ترجم النّحاة تصوّرهم هذا في ما قالوه من أن الأوّل رأس نكرة يؤتى به لذاته والثاني طارئ يؤتى به ليعرّف الأوّل. قال المبرّد :

"لأنّ المضاف إنّما يعرّفه ما يضاف إليه" [25]. وقال ابن يعيش عن السبب نفسه، مركّزا على شدّة حاجة الأوّل إلى تعريف الثاني : "لأنه (المضاف) إذا كان معرفة كان غنيا عن الإضافة بما فيه من تعريف". بل وبلغت أهميته تعريف الثاني حدّا قال عنه الاستراباذي : "الأهمّ من الإضافة إلى المعرفة تعريف المضاف" [26].

يتضح جليّا ممّا تقدم أنّ تصوّر النّحاة العرب للعلاقة مؤسّس على تفكيرهم فيما ينتج عن العلاقة من خصائص إعرابيّة أكثر من العلاقة ذاتها بما هي بنية دلاليّة قبل أن تكون إعرابية. نقول هذا ونحن واعون بأنّ جميع ما قرأناه من نصوص نحويّة لم يترجم فيها أصحابها سمات العلاقة بغير ماهو إعرابيّ، ولم يتوسّعوا في تفحّص البنية الدلاليّة للمضاف والمضاف إليه مجتمعين رغم أنّهما اسمان علائقيان تابعان في كيفية إحالتهما كما يقول "بوستيوفسكي" [27] (PustejousKy).

وبما أنّ الغاية من التركّب الإضافيّ تعريف الأوّل والتعريف مقولة نحويّة إعرابيّة طارئة منقولة من الثاني إلى الأوّل فنحن إذا أمام بنية إعرابيّة نقلنا فيها شيئا من الثاني إلى الأوّل. فالأوّل أصله نكرة أضفنا إليه تعريفا مستعارا من الثاني والسؤال لِمَ سمّى النحاة الأوّل مضافا ؟ لماذا هذا الاختلاف بين المصطلح والمتصوّر الذهنيّ لنقل مقولة التعريف، لاسيّما أنّها تمثل العلّة الأولى من التركّب الإضافيّ ؟

(25) المقتضب. ج 2 ص 175.

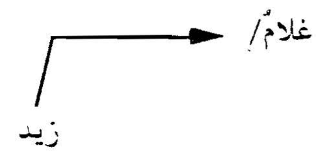
(26) شرح المفصّل. ج. 3.ص، 9.

(27) في سياق تمييزه بين الاسماء الجمليّة والأسماء العلائقيّة يعتبر "بوستيوفسكي" أنّ من أهمّ الأبنية الدلالية للاسم : الخاصيّة الصورية والخاصيّة التكوينيّة والخاصيّة الغائيّة، والخاصيّة المنفذيّة جميع هذه الخصائص تمثل قيودًا نفهم عن طريقها الكلمة حين تدمج مع غيرها في علاقة ما.

PustejousKy, J : 1998 generative and explanation, in semantics. A replay to fordor and Lepor, linguistic Inquiry vol, 29. N° 2 P, 14.

وقد انجرّ عن مقولة التعريف حديث آخر شبيه بها، قالوا إنّ الاسم الأوّل يكون نكرة أو قابلا للتنكير، وعلامة تنكيره التنوين الظاهر في آخره يحذف التنوين فيصير الاسم ناقصا بنيويّا (28). فيأتي المضاف إليه ليحلّ محلّ التنوين المحذوف فتكتمل بنيته، ويصير اسما تامّا يقول سيبويه : "لأنّ المضاف إليه من تمام الاسم وإنّما هو بدل من التنوين" (29) ويقول الجرجاني : "دخل المضاف إليه في المضاف وتنزّل منه منزلة التنوين القويّ لا يتصوّر فيه الانفصال" (30).

فالأوّل متمّم والثّاني متمّم وتعويض المضاف إليه تنوين المضاف يمكن أن ندركه على أساس أنّه حركة فيزيائية في الفضاء تمّ بموجبها انتقال الطرف الثاني من العلاقة بما فيه من تعريف من موقع متأخّر إلى موقع متقدّم عليه :



فالداخل المتحرّك المضاف إليه أما المضاف فهو ثابت في مكانه.

كذلك إذا كان الأوّل دالا على معنى ما وأضفنا إليه معنى آخر نقول إنّنا أضفنا معنى الثاني إلى الأوّل. فالمعنى الأوّل موجود ومتقدّم في الزمان على المعنى الثاني المضاف. والدليل على ذلك أنّ الجرجاني يقول إنّ

(28) آنظر المنصف عاشور : ظاهرة الاسم في التفكير النّحويّ ص 236، 437، 540، 654 وانظر بحثنا ص 176.

(29) الكتاب : ج 2، ص، 222.

(30) المقتصد : ج 2 ص 872.

معنى الثاني يمتزج بمعنى الأوّل "لتكون مرتبة اللفظ على قدر مرتبة المعنى" [31].

ويزداد السؤال عن عدم تسمية الأوّل مضافا إليه أهميّة وإثارة حين نجد سيبويه يعرّف النّسبة بقوله : "إذا أضفت رجلا إلى البصرة تقول بصريّ" [32] ذكر البصرة أوّلا وياءي النسبة ثانيا، فسيبويه وبصريح عبارته يقول "أضفت إلى" يعني أنّ المضاف إليه (المنسوب إليه) يذكر في المقام الأوّل وياءَيْ النسبة في المقام الثاني فثمة اختلاف بين إجراء مصطلح الإضافة في ياءي النسبة وإجرائه في باب الإضافة.

بمَ نفسّر هذا الاختلاف الظاهر بين ما يتحدثون عنه من مقولات وأحكام إعرابيّة يرثها الأوّل من الثاني وما أطلقوه من مصطلحات على محلّي هذا المركّب الاسميّ ؟.

بينّا إلى حدّ الآن أنّ الإضافة عند المناطقة مقولة منطقيّة دلاليّة مجرّدة تُتَصوّر خارج أحوال الألفاظ المتضايفة، وأنّ دور إملاء الرتبة في العلاقة بين المتضايفين متحرّك حسب إنشاء القول.

أمّا الإضافة عند النحاة فهي صلة بين لفظين أو هي علاقة مدلول عليها بالألفاظ، غير أن مقالة النّحاة عن العلاقة تبدو غير مناسبة لاسميْ المحلين.

فهل أنّ عدم المناسبة هذه ناجمة عن هذا الاتجاه الخطيّ في تفسير العلاقة بذكر المضاف في مرتبة أولى والمضاف إليه في مرتبة ثانية فنتجه في التحليل من الأول إلى الثاني ؟.

---

(31) نفس المصدر.

(32) الكتاب : ج 3، ص 335.

وهو في الحقيقة تفسير لم نجد ما يبرره في مستوى الصفات التي من المفروض أن يكتسبها الأول من الثاني، ولا في مستوى الخصائص التي يتحلّى بها كلّ من المضاف أو المضاف إليه، باعتبار أنّهما اسمان نسبيان يكون كلّ واحد منهما محمولا على موضوع ما، ويفترض موضوعا آخر.

نعتقد أنّ المعرفة الحقيقيّة تبدأ من إدارك كنه العلاقات والاسم يؤكّدها أو ينفيها وقد قلنا في المقدمة لن نسلب عن النحاة وعيهم الدقيق بعلاقة التضايف في سياق حديثهم عمّا هو إعرابيّ.

لكن الذي أثار انتباهنا وعمّق حيرتنا هو عدم ترجمة هذا الوعي على الأقلّ اصطلاحيا ... صحيح أنّ الدلالة المنطقيّة غير الدلالة الإعرابيّة لكن أن نفصل بينهما كلّيا ونعتل بذلك للاختلاف في إجراء المصطلح حكم عامّ يحتاج إلى مزيد تدبّر.

فلا يمكن أن ننفي حضور علاقة التضايف من حيث هي دلالة منطقيّة في تصوّر النّحاة للقوانين المتحكّمة في المركب الإضافيّ. فلا بدّ من وجود تماثل في جهة من الجهات. والأطروحة الأساسيّة التي انبنت عليها نظريات "فيتغنشتاين" الرمزيّة تقوم على إبراز التطابق أو المماثلة بين الحدث (المسمّى) من حيث هو وجود، ودلالته الرمزيّة في اللغة مهما كانت قوانين اللغة الرامزة. فللتسميّة دور أساسيّ في الإمساك بجوهر المحدود ولذلك تكون جميع القضايا التابعة للحدود عائدة إلى هذه التسمية بشكل من الأشكال.

من الثابت أيضا أنّ النّحاة في حاجة إلى مصطلح قارّ كما يقال، لكن هذه الحاجة لا تمنع فتح أبواب النظر وطرح الأسئلة، لإيماننا أنّ النظريات مهما اكتملت ونضجت تحمل باستمرار بذور نقدها وأنّ حدود المفكّر فيه لا تنتهي بالمفكر فيه، وإنّما باللغة التي نفكّر بها وكلّ ما تجاوز اللغة نقول عنه لا معنى له او فيه. وهذا خطأ رغم ما للغة من أهميّة في التفكير.

فلو افترضنا مثلا تسمية المحلّ الأوّل مضافا إليه والثاني مضافا بناء على ما يكتسبه الأوّل من الثاني من خصائص عدّة قد نقول أيضا إنّ هذا الوسم خاطئ لأنّ الثاني يأخذ بدوره عدة سمات إعرابيّة من الأوّل.

كما لا يمكن أيضا أن نراوح في اصطلاح المصطلحين على المحلّ الواحد حسب المنجز من المركّب فنقول "مركب مضاف ومضاف إليه" أو "مركب مضاف إليه ومضاف" لأنّ العلاقة واحدة فلابد لها من اسم واحد كما أنّ الشيئين لهما اسمان مختلفان [33].

ويرى أرسطو أنّ من أسباب تسرّب الأخطاء للمصطلحات أن تكون الألفاظ الحادة مأخوذة من طبيعة العلاقة المحدودة [34] فهل أنّ عدم مطابقة المصطلحين مضاف ومضاف إليه لما قيل عنهما من أحكام عند النحاة العرب ناتج عن الترادف الدلالي بين الشيء المحدود واللفظ الحادّ ؟

هذه بعض الأسئلة المتعلّقة برتبة المصطلحين داخل المركّب الإضافيّ أردنا إثارتها من زاوية علاقة الدلالة المنطقيّة بالدلالة الإعرابيّة لإيماننا بأمرين أساسين :

الأمر الأوّل علميّ ويتمثّل في كون الاسم الحادّ لابدّ أن يكون أوضح من الشيء المحدود. والأمر الثاني فكريّ عامّ ويتمثّل في كون الإضافة مقولة "أنطولوجية" بها ندرك العلاقات بين الأشياء والقوانين المتحكمّة فيها. فكل اسم أطلق عن طريق النّسبة أو "التضاد" لابد أن يكون مضافا على الإطلاق. أليس الإنسان مضافا إلى هذا الكون. وعلمنا به مضاف إليه، وكلّ نشاط نقوم به إضافة على نحو ما لماهو موجود. إنّ المعلوم يكون دائما قبل العلم، كما يقول ابن رشد.

عبد السلام العيساوي

(33) Wittgenstein : tractus logico-philosphicus : P.14.
(34) Aristote : les catégories, P, 25.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 143 - 171

أبولو وعطارد
الميثولوجيا وإنتاج الدلالة
في الشعر العربي الحديث

بقلم : محمد قوبعة
كلية الآداب - منوبة

مقدمة :

استوقفنا في العدد الأول من مجلة "أبولو" (سبتمبر 1932) التي كان يديرها أحمد زكي أبو شادي (1892 - 1955) مؤسس المجلة ورأس الجماعة، نصّان كتبهما علمان من أعلام الشعر العربي الحديث، كانا زعيمي نحلتين فيه، هما أحمد شوقي (1868 - 1932) وعباس محمود العقاد (1889 - 1964)، وهما نصّان استقبلا بهما المجلّة باعتبارها حدثا في عالم الأدب والثقافة حريّا بالاحتفاء به.

أما شوقي فقد استقبلها بقصيدة نشرت في افتتاحية ذلك العدد الأول، ومطلعها [من الوافر]

أبولو مرحبا بك يا أبولو   فإنك من عكاظ الشعر ظلّ

وأما العقاد، وقد حزّ في نفسه أن تنوي المجلة أن تكون صوت التجديد في الشعر وبوق المجدّدين فيه وأن تسند رئاسة الجماعة إلى أحمد شوقي، فقد كتب كلمة بعنوان : "أبولو أم عطارد"، جاء فيها :

"إن مساهمتي في تحرير العدد الأول من مجلة أبولو ستكون نقدا لهذه التسمية التي لنا مندوحة عنها فيما أعتقد، فقد عرف العرب والكلدانيون من قبلهم، ربا للفنون والآداب أسموه عطارد وجعلوا له يوما من أيام الأسبوع وهو يوم الأربعاء، فلو أن المجلة سميت باسمه لكان ذلك أولى من جهات كثيرة منها أن أبولّو عند اليونان غير مقصور على رعاية الشعر والأدب، بل فيه نصيب لرعاية الماشية والزراعة، ومنها أن التسمية الشرقية مألوفة في آدابنا ومنسوبة إلينا. وقد قال ابن الرومي في هذا المعنى : [من الوافر]

ونحن معاشر الشعراء نُنمى إلى نسب من الكتّاب دان
أبونا عند نسبتنا أبوهم عطارد السماوي المكان

وكذلك أرى أن المجلة التي ترصد لنشر الأدب العربي والشعر العربي لا ينبغي أن يكون اسمها شاهدا على خلو المأثورات العربية من اسم صالح لمثل هذه المجلة وأرجو أن يكون تغيير هذا الاسم في قدرة حضرات المشاركين في تحريرها" (1).

ولعلّ ما يلفت النظر في هذين النصّين موقف كلّ من الشاعرين من المجلة : فشوقي يرى في حركة جماعة أبولو ظلاّ من "عكاظ"، فيجذبها بذلك إلى النسق الإحيائي الذي يرى أفضل الشعر في النماذج التي نفقت بسوق عكاظ وما جرى في فلكها، أما العقاد، وقد كان وجها من وجوه الداعين إلى التجديد الشعري، فانه يقرّ الأصل الذي قامت عليه المجلة، ويناقش الشكل وينتقده، ويرى في التسمية نشازا، ولكن الموقفين - إلى

(1) مجلة أبولو، العدد الأول، سبتمبر 1932، ص.ص. 54 - 55.

ذلك - يدلاّن على استواء نزعة إلى المثاقفة تتجلى في هذا المقام في قبول صلة الشعر بالميثولوجيا، كما تتجلى في الاقرار الضمني بأن الشعر العربي قد داخلته وسائل تعبيرية لم يكن له بها عهد، أوداخلته فنون من القول وأنماط من البناء لم تكن دارجة فيه ولعلها غدت وسائل وفنونا وأنماطا غير غريبة عن نسيج النص الشعري العربي، أو ملابسة لمختلف مستوياته، منسربة في الجانب الفني وفي الجانب المعنوي على السواء، ملابسة وانسرابا يدفعان إلى تدبّر الأسباب التي دفعت إلى توخّي الميثولوجيا سبيلا من سبل إنشاء النص الشعري، ويدفعان أيضا إلى النظر في آليات اندراج أعلام الميثولوجيا وصورها ودلالاتها في النص الشعري العربي الحديث، وإلى تفحّص تلك الآليات والطرائق بغية الوقوف على مقاصد الشعراء وغاياتهم من ذلك الإدراج، عسانا بذلك نتبيّن بعض خصائص النص الشعري العربي في هذه الفترة الدقيقة من تاريخه.

لذلك ارتأينا أن نقيم هذا الفصل على ثلاثة أقسام، فنخصص القسم الأول للتذكير بالاطار العام الذي ساعد على إدراج الميثولوجيا في الشعر العربي الحديث والتعريج على الأسباب الدافعة إلى ذلك، حتى غدت تتخلل نسيجه وتبني صوره وتقيم دلالاته إلى حدّ استحالة فهم النص أحيانا دون الوقوف على عناصره الميثولوجية أوالأسطورية وإدراك مداليلها ثم نقيم القسم الثاني على دراسة أهم الطرائق التي اعتمدها الشعراء في إدراج الميثولوجيا في النص الشعري، وما نتج عن ذلك من دلالات، ثم نجعل عماد القسم الثالث ما كان من أثر إدراج عناصر الميثولوجيا في النص الشعري قصد تبيّن ما غنم الشعر العربي الحديث في مستوى المعاني والمباني من استناد الشعراء إلى الميثولوجيا واعتبارها مكوّنا مهمّا مساهما في إنشاء نصوصهم.

1 - الاطار العام :

إن القضية التي ننوي تناولها بالدرس في هذا البحث غير غريبة - في ما نقدّر - عمّا نتج عن الدعوة إلى إعادة النظر في الشعر العربي حدّا ووظيفة وفي السنّة الشعرية العربية من جهتي مضامين الشعر وأساليبه، ولعلها - لذلك - مظهر من مظاهر التساؤل عن أفضل السبل إلى تفعيل الشعر العربي حتى يكون قادرا حقّا على مواكبة "روح العصر" مستجيبا "لحاجات يومنا المختلفة عن حاجات أمسنا" [2]، ولم يكن ذلك التساؤل في ما نعتقد إلاّ جزءا من تساؤل أعم وأشمل، اخترق مختلف مجالات الفكر العربي والثقافة العربية عندئذ، وما يزال، ومثل مشغلا مهمّا من مشاغل النخب الثقافية العربية تجلّى في مسألة الهويّة وفي مسألة منزلة العرب من سائر الأمم - وخاصة الغربية منها - وفي مسألة طرائق اللحاق "بركب الحضارة"، وتجسّد - في ما يتعلق بما نحن فيه - في العمل على بيان قصور السنة الشعرية العربية دون التعبير عن مستجدّات الحضارة ومقتضيات "الحداثة" الطارئة، من جهة كما تجسد، من جهة ثانية، في الدعوة إلى النسج على المنوال الشعري الغربي - والمقصود به خاصة المنوال الفرنسي والانجليزي - لما يمتاز به من خصائص أولاها التطوّر ويسر قواعد النظم، فضلا عن تنكبه عن بعض الأغراض التي أسفّت بالشعر مثل المديح، بل ربما كانت هذه الدعوة أشد فعلا في نفوس المتأدبين، خاصة أنها كانت تنطلق من إطلاعهم على نصوص شعرية ما كان لهم بها عهد - من جهتي المضامين والاشكال - نصوص أفضت بهم إلى الاعتقاد بأن مسايرتها كفيلة بأن ترقى بشعرهم إلى مصاف "الشعر

---

(2) ميخائيل نعيمة : الغربال، بيروت، مؤسسة نوفل، ط.11 (1978)، ص.70، وقد عقدنا فصلا درسنا فيه نشأة هذه الفكرة (روح العصر) لدى النقاد والشعراء العرب موفى القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين وصلتها بالحداثة الطارئة على البلاد العربية، انظر: حوليات الجامعة التونسية، العدد 45، ص.ص. 103 - 139.

العصري". ويكفي هنا أن نذكر ما بذله محمد روحي الخالدي [3] من جهد في هذا المضمار، إذ أنه، من خلال اسهامه في تركيز سنّة جديدة (هي سنّة الاحتفال بمرور مئة سنة على ميلاد شاعر)، قصد إلى التعريف بما كان سائدا من أفكار عن الأدب في البلاد الآروبية عموما، كما سعى إلى إطلاع الجيل الجديد من الشعراء على مختلف المواضيع والأغراض الشعرية التي يمكن لشاعر عصري أن ينشئ فيها [4].

ولم نكن لنتوقف عند هذا الكتاب [5] لولا ما نراه له من الاهمية، إذ هو أول مؤلّف باللسان العربي يخصّص للاحتفال بمئوية ميلاد شاعر، وهو - فوق ذلك - شاعر غير عربي، ثم هو كتاب قد صيغ في لغة ميسورة لا تكلف فيها ولا سجع، ليضمن له مؤلفه ذيوعا وانتشارا واسعين، إلى جانب تركيز الجهد على آراء هوغو التجديدية التي أذاعها في "مقدمة كرومويل".

ولعلّ هذا الكتاب هو الحلقة التي يتجلى فيها اكتمال الوعي بوجوب التحوّل عن النسق المرجعي التقليدي في الثقافة العربية ويتجلى فيها كذلك

(3) محمد روحي الخالدي (1864 - 1913)، فلسطيني من القدس، كان القنصل العام للسلطنة العثمانية بمدينة بوردو (Bordeaux) الفرنسية، كتب مقالات بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لميلاد الشاعر الفرنسي فيكتور هوغو، ثمّ جمعت سنة 1904 في كتاب بعنوان : تاريخ علم الأدب، عند الافرنج والعرب وفيكتور هوغو، وقد طبع الكتاب للمرّة الثالثة سنة 1984 عن الأمانة العامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، بمقدمة كتبها حسام الخطيب. فيها تعريف بالمؤلّف وكتابه.

(4) انظر مقدمة الطبعة الثانية التي كتبها المؤلف سنة (1906) والتي لم تظهر إلاّ سنة 1912، وهي مدرجة بالطبعة الثالثة (1984)، ص.ص. 29 - 30.

(5) خصصنا هذا الكتاب بفصل باللسان الفرنسي بيّنا فيه دور روحي الخالدي في التعريف المستفيض بفيكتور هوغو (1802 - 1885) ودور الشاعر الفرنسي من خلال كتاب الخالدي في تجديد الشعر العربي، انظر: Victor Hugo et la modernisation de la poésie arabe. مجلة : ثقافات (كلية الآداب - جامعة البحرين)، العدد السادس، ربيع 2003 (القسم الفرنسي)، ص.ص. 29 - 34.

اكتمال الوعي بأن "البلاغة لا تختص باللسان العربي وحده و] بأنه [كلّما ارتقت الأمة في سلّم الحضارة كان لسانها أبلغ وأدبها أوسع وأكمل" (6) وفي ذلك ما فيه من دعوة إلى الاطلاع على آداب الأمم المتقدمة لأنه "لا يكمل علم الأدب للمتبحّر فيه إلاّ بعد أن ينظر في أدب الأمم المتمدنة (...) ليطّلع على مجمل تاريخ أدبهم وعلى بعض ما ترجم من مؤلفات المشاهير من كتبهم فيقف على ما عندهم من سعة الفكر وسموّ الادراك وبلاغة المعاني، ويعرف أساليبهم في النظم والنثر وتصرّفهم في الكلام" (7).

ولسنا نبالغ إن ذهبنا إلى أن هذا الكتاب قد كان دليلا آخر على أن الدعوة إلى إعادة النظر في التراث الشعري العربي كانت رائجة بين عدد غير قليل من المثقفين العرب، وعلى أن التساؤل عن مدى قدرة ذلك التراث الشعري على مواصلة الاضطلاع بدوره الثقافي الحضاري كان أمرا يخوضون فيه مدفوعين بما كانوا يرون من مستجدات طارئة كانت تعمّق فيهم الوعي بانخرام التوازن القديم المستند إلى نسق مرجعي كان أساس الرؤية التقليدية كما كان هذا الكتاب لبنة أخرى في الدعوة إلى تأسيس أنماط من الخطاب الشعري تقوم على تصوّر مغاير للتصوّر الذي قامت عليه الرؤية الشعرية التقليدية. حتى تكون تلك الأنماط موافقة لما يطلب من تعبير عن منزلة الانسان من الوجود في سياق دواع جديدة كان لها دور لا ينكر في تبدّل النظر إلى الكون وفي حمل عدد من المثقفين على الانشغال بما ستكون عليه الثقافة أكثر من انشغالهم بما كانت عليه.

غير أن ما ينبغي أن نلح عليه - ونحن نرسم ملامح الإطار العام لمسألة الميثولوجيا وانشاء الدلالة في الشعر العربي الحديث - هو أن تلك الدعوة إلى إنشاء شعر مواكب لروح العصر يخرج عن الأغراض المألوفة

(6) محمد روحي الخالدي، تاريخ علم الأدب، ص.53.

(7) م.ن. ص. 52.

وينأى عن الأساليب المتداولة فيها، قد أفضت غالبا - إذا استثنينا المساعي إلى ابتعاث النماذج الشعرية المنتمية إلى عصور الشعر العربي الزاهرة - إلى تبني الرؤية الرومنطيقية لما رأى فيها المشتغلون بالشعر والمنشغلون به من جواب أومن رد فعل على وضع اتسم في نظرهم بالرتابة والتقليد قرونا، واتسم أيضا بضرب من العجز عن التصدّي لما يتطلبه العصر من تجدّد دائم ومن رد اعتبار لذاتية الفرد وحريته، ورأوا فيها عاملا مساعدا على تصوّر علاقة تختلف عمّا هو شائع في المجتمع التقليدي بين الانسان والانسان، وبين الانسان والكون من حوله، كما رأوا فيها معبرا إلى كسر أنساق من الخطاب الشعري لم تعد قادرة على التعبير عن مستجدات ما طرأ من ملابسات كان من نتائجها أن "هزّت رواكد النفوس وفتحت أغلاقها" ولكنها "فتحتها على ساحة من الألم تلفح المطل عليها بشواظها، فلا يملك نفسه من التراجع حينا والتوجع أحيانا، وهو العصر، طبيعته القلق والتردد، بين ماض عتيق ومستقبل مريب، وقد بعدت المسافة فيه بين اعتقاد الناس في ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن" [8].

لقد أورث ذلك القلق وذلك التردد وتلك المباعدة بين ما يجب أن يكون وما هو كائن حالة من التوتر الناشئ عن تصدّع البنى التقليدية في الفكر والثقافة (بل وفي الجانب الاجتماعي برمته)، وهو تصدّع أفضى إلى الوعي بانهيار البنى التقليدية انهيارا دفع إلى البحث عن مرتكز جديد للكون من جهة، ودفع - من جهة أخرى - إلى الانكفاء على الذات بحثا عن طمأنينة لم يعد العالم يوفّرها، وسعيا إلى إيجاد معنى للحياة، وتطلبا لسبيل نجاة يهدي إلى توازن جديد يعوّض التوازن القديم المنخرم [9].

---

(8) عباس محمود العقاد: مقدمة ديوان المازني (1913)، أعاد نشرها محمد كامل الخطيب في : "نظرية الشعر"، الجزء 3، القسم الثاني، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1997، ص.698.

(9) حلل قوسدورف G. Gusdorf هذه الفكرة في كتابه : L'Homme romantique - Paris, Payot, 1984, p.p. 318-319.

ويمكننا أن نذكر هنا - تمثيلا - بعض ما قاله ميخائيل نعيمة في هذا إذ كتب : "ففي نفسي، لا في غيرها، المفتاح إلى كل ما تشتاقه نفسي، إنها العين السحرية التي تستطيع أن تنفذ من خلال أكسية الأشياء إلى ما وراءها" (10).

ولما كان الأمر كذلك كان من الطبيعي أن نرى الواحد من هؤلاء الشعراء يعود إلى نفسه ليجد فيها ما يسعفه بادراك المعنى في كلّيته وشموله وإن تعددت مظاهره وتنوعت مكوّناته، ولعله لا مسعف عندئذ سوى الاستعاضة عن النظر في المعنى نظرا ينطلق من الواقع ويعود إليه ويظل في حدود ما تسمح به أدوات النظر العقلي ووسائله وطرائقه، بنظر يتخذ تارة أجنحة الخيال مطية لمعانقة صميم الحياة ويتخذ الحلم تارة يتخطى به حدود ما ضرب حوله من أسيجة تحول دونه ودون إدراك فائض المعنى في الوجود ويلجأ إلى الرؤيا تارة أخرى لتخلّصه من واقع تضيق به روحه ويغوص في الميثولوجي تارة أخرى كذلك عساه يقع في قاعه على ما به يتجاوز ما لمسه في واقعه من مظاهر متناقضة بغية أن يدرك ما في الكون من وحدة.

بل انه يمكننا أن نذهب إلى ما ذهب إليه قوسدورف (Gusdorf) من "أن استحالة تفسير الكون ومنزلة الانسان منه تفسيرا تامّا ينهض على أسس وضعيّة علمية، يثير فراغا معرفيا، سرعان ما يعمره النشاط الأسطوري" (11). كما تعمره مختلف ضروب نشاط الانسان غير المعقلنة من حلم وخيال ورؤيا، فيتوصل الشاعر عبرها إلى توسيع أفق المعرفة حينا وإلى أن يعوّض بها ما قصر دونه الجهد فتأبّى عن الفهم والادراك من جهة ثانية، ولعلّ بيار ألبوي (Pierre ALBOUY) قصد هذا حينما كتب : "كأنما الأسطورة شكل من أشكال التفكير يمكّن من ادراك واقع لم تحط به المعرفة أويتأبى هو عنها، واقع يفتن المرء أويثير الرهبة فيه أو إن

(10) ميخائيل نعيمة: سبعون، المرحلة الثانية، بيروت، دار صادر، ط.3، 1967، ص.206.

(11) G. Gusdorf, l'homme romantique, p.178.

شئت قلت هو واقع لا يمكن البوح بسرّه، فكأنما الاسطورة تضطلع بدور تعويضي يماثل دور الحلم، بما يتيح للفكر من الانطلاق خارج حدود العقل، أوبما يستعيض به عن الواقع المضني من صورة تجعله يبعث في النفس حماسا وانشراحا" (12).

فالحقائق التي تقدمها الميثولوجيا والاساطير حقائق لا يمكن تبريرها تبريرا منطقيا عقليا، وهي تقدم للانسان معرفة شاملة لا ابتسار فيها، هي المعرفة الوحيدة الكفيلة بتوضيح معنى المصير الانساني ومساره.

ولعله ليس غريبا، عندئذ، أن نرى عددا من الرومنطيقيين ينصرفون إلى إحياء أساطير الميثولوجيا وعالمها ويصرفون بعضا من جهدهم إلى جعلها تستعيد سلطانها بل لعله ليس غريبا أن نراهم يجنحون إلى الولع بالاساطير والخرافات والحكايات العجيبة والحكايات المثالية أيضا، لما لها من طريقة في الخطاب تميل إلى الكناية والتلميح من جهة، ولما لها من قدرة على تسمية الاشياء بغير أسمائها وعلى العزوف عن الخطاب المباشر إلى ضرب من الاشارة، والتعريض أوالرمز من جهة أخرى، بما يجعل وظيفتها تقوم - في جملة ما تقوم عليه - على إدماج الشخص ضمن دلالة الكون الجامعة ومعناه الشامل، حتى يبدو للعيان ذلك التراشح المنشود بين الانسان والوجود في مظاهره جميعا وتجلياته كلها دون استثناء، إذ ما هو إلاّ واحد منها، يشده إليها الانسجام والتناغم لا التنافر والنشاز، ومن ثم نستطيع الحديث عن الوظيفة الادماجية التي تضطلع بها الأسطورة.

وقد لا نغلو في القول إن أكّدنا أن الأساطير من العناصر الأساسية التي توفر للانسان رؤية للكون يمّحي فيها كل تعارض وتناقض بما تتيحه للانسان من إمكانات إعلاء الواقع وحجب سلبياته، فيتمكن الانسان من إقامة علاقته بالكون على أسس جديدة، ويتمكن أيضا من تصوّر قيم

(12) Pierre ALBOUY, Mythographies, paris, José Corti, 1976 p.269.

جديدة على أساس تلك العلاقة، فينبعث إنسان جديد تربطه إلى أمثاله قيم جديدة وتشده إلى الكون علاقات جديدة فيتحقق له ما يصبو إليه ويرومه من المنزلة الجديدة في الكون.

كل ذلك يجعل الصلة بين الحلم والخيال والرؤيا من جهة والميثولوجيا من جهة أخرى، صلة وثيقة في النص الشعري، إذ أن العناصر الأسطورية أوالوحدات الأسطورية الدنيا (mythèmes) تتدخل في صياغة النص الشعري تدخل الحلم والخيال فيها، تنسرب في ثناياه وتندمج فيه وتخفي - أو تجلو - رؤية الشاعر وموقفه من الكون والوجود وما يراه لهما من معنى ودلالة وما يذهب إليه في تفسير مظاهرهما فيتعاضد الأسطوري والشعري في التعبير عن المعنى الذي يروم الشاعر التعبير عنه، وتغدو الميثولوجيا بذلك "نظاما حركيا يتألف من رموز ونماذج أصلية وصور جامعة" (13) علاقتها بالخيال لا تخفى وفعلها في العملية التخييلية أساسي. فيكون القارئ حينئذ بإزاء نصوص تشدها بنى اسطورية يمكن تتبعها من خلال استعراض بعض الوحدات الاسطورية الدنيا بعددها المحدود ومحتواها الذي قد يشي به في النص معنى من المعاني أوتفضحه إشارة من الاشارات وقد يكون ضمنيّا يتردد في بعض مواضعه بشكل خفيّ، غير أن تلك البنى الأسطورية ليست مقصودة لذاتها، ولا كتب النص في الأصل للتعريف بالأسطورة وسرد احداثها. فمبرّر الأسطوري في النص هو الوظيفة التي يضطلع بها في صلبه وهي مساعدة الانسان على إدراك حقيقة وجوده المنفلتة منه أبدا، وهي "وظيفة ضرورية تجعل النص الشعري مجالا لاحياء الأسطورة وبعثها بتحميلها دلالات جديدة" (14).

(13) هشام الريفي: الخط والدائرة (الأسطوري في أغاني الحياة) ضمن: "دراسات في الشعرية" الشابي نموذجا، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، قرطاج، 1988، ص. 226.

(14) Pierre ALBOUY, Mythographies, p. 270.

ولما لم تكن غاية النص الشعري الأولى ومقصده الأساسي، التعريف بالأسطورة ورواية قصتها وسرد أحداثها، كان من الطبيعي أن نذهب إلى أن الأسطوري ينقلب في النص الشعري مولّدا للمعنى أوحاملا له، غير أن التعبير عن ذلك المعنى لا يتخذ منحى عاديّا، لا ولا يكون المعنى متصلا باللفظ على ما دأب الناس عليه في ذلك، ونعني بقولنا هذا أن المعنى يكون في النص الشعري منسربا في نسيجه، متلفعا بغلالات شفافة، غزير الدلالات، يعتنق مستويات عدة من الخطاب وينتقل بينها، فيتيح - بذلك - النظر في الواقع وفي الكون على طرائق شتى ومن زوايا عديدة متنوعة، فاذا هو نص لا يتجه بالخطاب إلى ملكة الفهم، بل يتجه به إلى الخيال والمشاعر والأحاسيس بوجه خاص كما لو كان الأسطوري، وقد انغرس في المعيش المحسوس، يحيل في الحقيقة على ما وراء ذلك المحسوس المعيش، أي أنه في الحقيقة يتوجه إلى الروح في كليتها وشمولها.

وهذا هو موضع التقاء الحلم والخيال والرؤيا بالميثولوجيا في النص الشعري، إذ هي جميعا وسائل تساعد الشاعر على تصوّر علاقة ما بالوجود وبالكون، وعلى تصوّر قيم جديدة تحكم نظامهما، كما أنها جميعا عناصر تتبلور من خلالها رؤية الشاعر وموقفه، ذلك أن الرؤية الشعرية هي الإطار الحاضن الذي يبني الكون الشعري باعتماد تلك العناصر اعتمادا مخصوصا يختلف من شاعر إلى آخر فيكتسب كل نص دلالة بفعل ما يعتمد الشاعر من صور يستلهمها من أحلامه أو من خياله أو من رؤاه كما يستلهمها من طريقته الخاصة به في قراءة أساطير الميثولوجيا أو الحكايات الشعبية أو الخرافات أو القصص الديني، وهو ما يجعل معنى النص غير متصل باللفظ على ما دأبنا في الكلام العادي، لأن الشاعر لا يربط همّه باعادة سرد أحداث تلك الأساطير أوالحكايات والقصص، وإنما يعلّقه بما يرى هو من دلالات لبعض المكوّنات توازي دلالة ما يروم التعبير عنه، فينقلب الخطاب الشعري إلى كلام متعدّد المستويات غزير الدلالات مختلفها باختلاف زوايا نظر القرّاء لأنه لا يحيل على

ذاته بل على ما وراء ذلك، وعلى ما وراء المعيش أوالمحسوس، فالشاعر بادراجه تلك المكوّنات من أساطير الميثولوجيا أومن الحكايات وغيرها من أصناف القصص يدرج مكوّنات تنتمي في الأصل إلى الخطاب الجماعي المستمد من الذاكرة الجمعية أو الثقافة السائدة وهي إلى ذلك مكوّنات متنوّعة أومتباينة يضفي عليها شحنة تعبيرية تقلب ذلك المشترك إلى ذاتي فردي غير أنه ليس في قطيعة مع ما استقرّ في اللاوعي الجمعي، وإذا بنا بإزاء وحدات أسطورية دنيا تقتطع من الميثولوجيا ويتولى الشاعر الربط بينها واخراجها على انسجام يقضي على ما بينها من تنافر في أصل وضعها، وهي وحدات قد تكون واضحة جلية في النص يسميها باسمها وقد تكون خفيّة ولكنها تشدّ النص وتساهم في تحقيق وحدته بفعل انخراطها في دلالة النص الشاملة أوفي صورته الكلية. ويفضي بنا هذا إلى القول إن إدراج هذه العناصر يدعونا إلى تجاوز ظاهر الكلام إلى معان يقيمها الشاعر بين الدوال ومداليلها، وهذا ما يجيز لنا الحديث عن علاقة مقصودة بين الدوال والمداليل أي عن علاقة مبرّرة تضفي على النص الشعري سمة رمزية كان فريدريش شليغل F. SCHLEGEL (1772 - 1829) من أوائل من نبهوا إليها - على علمنا - في "مقالة في الميثولوجيا" (15) إذ ذكر أن الرمز - في علاقته بأساطير الميثولوجيا يتيح للشاعر تجاوز ما درج عليه الناس في التعبير ويتيح له أن ينفذ إلى جوهر الأمور إدراكا لفائض المعنى في الحياة واستكناها لسرّ الوجود وسعيا إلى الوقوف على وحدته وحقيقته، إلى جانب ما يتيح له من اخراج الخطاب الشعري عن دائرة المحاكاة مهما كانت درجتها أومهما كان نوعها إلى دائرة الابتداع والخلق، ومن دائرة الذاتي المحدود إلى دائرة الانساني المطلق بفعل تحوّل كل مدلول إلى دال في سلسلة من الدلالات تأخذ القارئ بتجاوز الظاهر إلى التأويل بما يتماشى والكون الشعري الذي

---

(15) ورد هذا النص ضمن "نصوص نظرية الأدب في الرومنطيقية الالمانية، انظر،
P. Lacoue-Labarthe et J.L. Nancy = L'absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemand, Paris, Seuil, 1978, p.p. 289 sqq.

يؤسسه الشاعر من عناصر شتى منها العنصر الميثولوجي، وهي عناصر - في جزء مهمّ منها - ذات صلة واهية بالسنة الشعرية لأن الشاعر قد صار يسعى إلى أن ينشئ نصّه بغير نية المعارضة ولا المضارعة، بل بمحاولة النسج على غير منوال.

2 - أهم طرائق ادراج الميثولوجيا في النصالشعري :

إن الحديث عن طرائق إدراج أساطير الميثولوجيا في النص الشعري العربي الحديث، بنيّة جعله يدور في فلك من الدلالات يقصدها الشاعر، حديث ينطلق من تدبّر العلاقة بين النص الحاضن والنص المحتضن، وينبغي أن نبادر هنا إلى القول إن هذه العلاقة ليست علاقة تضمين صريح مباشر، ذلك أن الشاعر ينتقي من نصوص الأساطير شذرات أوومضات أووحدات أسطورية دنيا يرى أنها توافق ما ينبغي التعبير عنه فيصوغها صياغة تختلف عن صياغتها الأولى الشائعة في النص الأصلي، هي صياغة تكشف تعامله الواعي مع تلك النصوص، وهي صياغة توفّر للقارئ من العلامات والقرائن ما يهديه إلى الأصل من جهة، وما يجعله يدرك علّة وقوف الشاعر عند بعض العناصر دون أخرى من جهة ثانية، وما يهديه، من جهة ثالثة إلى تبيّن رؤية الشاعر وتبيّن الخصائص التي يتميّز بها كونه الشعري. ولعلّ هذا هو ما يجعل الاحاطة بجميع الطرائق التي اتبعها الشعراء العرب في العصر الحديث في إدراج عناصر من أساطير الميثولوجيا أمرا لا قبل لنا به في هذا الحيّز المحدود، ولكننا مع ذلك ننطلق من الالحاح على أن صيغة الجمع التي نذهب إليها راجعة إلى ما ذكرنا من عمل كل شاعر على أن يختص بكون شعري ذي خصائص تعبيرية تميّز رؤيته الشعرية من رؤية سواه وتميّز كونه الشعري أيضا لأن الشعراء وقد جاهروا بالتنكب عن السنة الشعرية سعوا إلى اقامة بديل منها يتمثل في محاولة كل واحد منهم أن يختصّ برؤية شعرية يبني عليها كونه الشعري، مطيته إلى ذلك وسائل تعبيرية يعمل على أن تكون مميّزة

لتجربته من سائر التجارب، وليست عناصر الميثولوجيا إلا جزءا من تلك الوسائل التعبيرية، وما تعدّد البيئات التي ترد عليها تلك العناصر في النص الشعري وتنوعها إلاّ سند لتعدد الرؤى الشعرية وتنوعها واختلافها وهو إلى ذلك دليل على قراءة تلك العناصر وإعادة كتابتها على نحو يختلف من شاعر إلى آخر بحسب مواقف الشعراء وبحسب مقاصدهم التعبيرية وبحسب ما يتصورون من بدائل أو من إجابات يعتقدون أنها تقضي على ما في واقعهم من مظاهر التناقض، وإن كان الأمر لا يخلو من مفارقة إذ أن مراجع ما يدرجون في نصوصهم من أساطير الميثولوجيا هو الذاكرة الجمعية، وربّما كان المرجع مطلق الزمن غير محايث لزمن بعينه، ولكن مقصد الشاعر التعبير عن حاضر واستشراف مستقبل بل والتعبير أحيانا عن مطلق الكيان والوجود.

وما محاولتنا استعراض أهم الطرائق التي أدرج الشعراء حسبها عناصر من الميثولوجيا في شعرهم إلاّ سعي إلى تدبّر المنطق العام الذي يشد تلك العناصر - على ما بينها من تنافر أحيانا - بعضها إلى بعض حتى تبدو في النص الشعري على ائتلاف وانسجام.

أ - إدراج عنصر مفرد أووحدة دنيا :

يتم ذلك عادة بقطع ذلك العنصر عن السياق العام الذي ورد فيه، ثم يورده الشاعر في سياق الصور الجزئية التي تكون بدورها جزءا من صورة كلية بنى عليها الشاعر نصّه. أويورده ضمن صورة عارضة لتأكيد انطباع أولتعميق أثر في نفس القارئ. ولما كانت الأمثلة على هذا الصنف من الادراج كثيرة في نصوص الشعر العربي الحديث فقد اخترنا للتمثيل عليه نموذجين، أولهما لبدر شاكر السياب وثانيهما لعليّ أحمد سعيد (أدونيس).

جاء في قصيدة "الأم والطفلة الضائعة" للسياب :

شعاعك مثل خيط اللابرنت، يشده الحب
إلى قلب ابنتي من باب داري، من جراحاتي
وآهاتي.
(...) أعطشى أنت يا أمي
فعبي من دمي ماء وعودي، كلهم عادوا
كأنك برسفون تخطّفتها قبضة الوحش
وكانت أمها الولهى أقل ضنى وأوهاما
من الأم التي لم تدر أين مضيت
في نعش [16]

لا علاقة في الأصل بين الأسطورة التي ورد فيها ذكر اللابرنت (Le labyrinthe) [17] وما يتصل به من أحداث ومن رمزية والنص الذي اقتطفنا منه هذه الأسطر، خاصّة إن علمنا أن السياب لم يبق من الأسطورة إلاّ خيط أريان (Ariane)، رمز الأمل، وهو أمل تحقق في الأسطورة بخروج تيزي (Thésée) من المتاهة، غير أنه أمل أقرب إلى اليأس منه إلى امكان التحقق في هذا النص الذي يتحدث عن أم فقدت ابنتها إلى غير رجعة، كما أنه لا علاقة بين الأسطورة التي ذكرت فيها

(16) بدر شاكر السياب، المعبد الغريق، ضمن ديوان بدر شاكر السياب، بيروت، دار العودة، 1971، ص.ص. 153 - 154.

(17) انظر قصّة تيزي (Thésée) وأريان (Ariane) تمثيلا في :
Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris, Robert Laffont, Jupiter, 1982, p.p. 554-555.
وتتلخص القصّة في أن اللابرنت (Le labyrinthe) متاهة بناها الملك مينوس (Minos) ملك جزيرة إقريطش (Crète) ليسجن فيها "المينوتور" Le minotaure ، وهو كائن نصفه الأسفل آدمي ونصفه الأعلى برأس ثور، وكان يقدم له كلّ سنة سبعة شبان وسبع فتيات يغذيه مينوس بهم. فأراد تيزي (Thésée) ملك أثينا أن يكون من بين السبعة، وقد انتوى أن يقتل الوحش، ولكن لم يكن يمكنه العثور على المخرج من اللابرنت لتداخل أروقته وتشابهها وتقاطعها. لولا الخيط الذي أعطته إياه أريان (Ariane) وأمسكت هي بطرفه حتى يستطيع أن يخرج من المتاهة بعد أن يقتل المينوتور.

برسيفون (Perséphone) [18] وما في النص من إشارات إلى الشكل إلاّ ما يمكننا أن نتلمّسه من رغبة الشاعر في إقامة النص على الأمل، أمل رجوع البنت كما كانت برسيفون ترجع في الاسطورة بعد قضاء مدة في عالم الأموات أوالجحيم، ولكن هيهات فالوحش في نص السيّاب نعش وهو غير هاداس (Hadès) في الأسطورة اليونانية.

ومهما يكن من أمر، فإن اللابرنت وبرسيفون لم يذكرا قطّ في نصّ واحد، ولا وردا في عالم الميثولوجيا في سياق واحد، ولكن السيّاب جمع بينهما في نصّه هذا، وجعل كلاّ منهما سندا لصورة جزئية في سياق تشبيه تمثيل لا شكّ في أنّه يضطلع بدور لا ينكر في تعميق الاحساس لدى القارئ بتباريح الأم الثكلى.

أما المثال الثاني، وهو لعلي أحمد سعيد (أدونيس) فقد ورد في نصه : "تولد عيناه" وهو نص يتحدث فيه عن الشاعر وحيرته في الوجود، يقول :

في الصخرة المجنونة الدائرة
تبحث عن سيزيف
تولد عيناه

تولد عيناه
في الأعين المطفأة الحائرة
تسأل عن أريان [19]

(18) انظر قصّة برسيفون في نفس المرجع، ص.ص. 744 - 745، ومجملها أن : برسيفون - وهي ابنة إلاه الآلهة زوس (Zeus) كانت تقضي ثلاثة فصول على الأرض وفصلا في الجحيم، هو فصل الشتاء، تقضيه مع هاداس (Hadès) إلاه الجحيم وقد اختطفها وتزوجها، ثم أغراها بأكل حبّة رمّان حكمت عليها إلى الأبد أن تقضي فصلا في الجحيم.

(19) أدونيس : الأعمال الشعرية الكاملة، مجموعة : أغاني مهيار الدمشقي، بيروت، دار العودة، ط. 4، 1985، ص. 257,

من المعروف أن سيزيف (Sisyphe) ما كان شاعرا، ولا كانت له علاقة بأريان(Ariane) في نصوص الميثولوجيا غير أن أدونيس استدعى هذه وذاك في سياق مخصوص لم تنقطع صلته الدلالية بالأصل. بيد أنه جاء به معدولا ونحته عند حديثه عن منزلة الشاعر المترددة بين اللاجدوى والأمل من جهة، والمتّسمة - من جهة أخرى - بضرب من القطيعة مع بني عصره لانطفاء أعينهم وعدم اهتدائهم إلى سواء السبيل.

ولئن لم تخرج هذه الصور عن إطار علاقات التشابه أو التجاور على ما هو معروف، فان إدراجها في النص الشعري يجعلها قائمة على مرجعية غير المرجعية الشائعة المستقرّة في السنّة الشعرية، إذ هي مرجعية ينشئها الشاعر في نصّه من خلال تفاعله هو بذلك العنصر الذي يستقيه من الأسطورة ومن خلال قراءته إياه، وهو أمر يختلف من شاعر إلى آخر، ولا يمكننا لذلك أن نعدّ قوائم تصنف فيها تلك الصور وتصبح معينا للشعراء ينهلون منه أوينسجون على منواله، ومعنى هذا أن علينا أن نراجع وظيفة الصورة. في النص الشعري، إذ لم تعد وظيفتها إخراج الأغمض إلى الأوضح ولا قلب السمع بصرا، كما أن معيار الصورة لم يعد القياس والوضوح وقرب المأخذ، لأن مرجع الشاعر ليس سوى قراءته لواقعه وموقفه منه وكيفية انطباع ذلك العنصر في نفسه وربما كان مرجعه أيضا رغبته في أن يكون كونه الشعري متميّزا من كون غيره من الشعراء، ويفضي بنا هذا إلى القول إن اللغة الشعرية تخرج من لا زمنيّتها بفعل هذا الصنف من التصوير وبفعل عوامل أخرى كثيرة، يتصل بعضها بتصوّر وظيفة الشعر. ويتصل بعضها الآخر بدوافع القول الشعري. ويتصل بعضها الآخر أيضا بالمعجم الشعري الملائم لذلك. فتغدو لغة ملابسة لقائلها من جهة. كما تغدو لغة لا فاصل فيها بين ما هو صالح للشعر وما هو ليس بكذلك. وهو أمر قد استقرّ بالتدرّج في

تصوّر الشعراء اللغة، منذ بدايات القرن العشرين وخاصة مع جماعة الديوان [20] وجماعة الرابطة القلمية [21].

ب - طريقة المزج بين عناصر عديدة من نصوص أساطير مختلفة :

يعمد الشاعر - إذا ما اختار طريقة المزج - إلى إدراج عناصر تنتمي عادة إلى نصوص عدة، ربما كانت متباينة في أصلها أومتباعدة ترجع إلى أكثر من مجموعة ميثولوجية، كأن يجمع الشاعر في نصّه بين عناصر من نصوص ميثولوجية إغريقية ومن نصوص أسطورية بابلية أوفينيقية أومصرية غير أنه يؤلف بين ما تنافر منها ويقرّب بين ما تباعد منها، بفضل ما يرى - من خلال قراءته وموقفه - من تآلف وتقارب بينها، فيجعلها متجانسة متناسقة متشابهة بما يضفي عليها من دلالة يذهب إليها في إطار منظومته الفكرية ورؤيته الشعرية، ويجعلها علامة على موقفه من تناقضات واقع يودّ تجاوزها، فتصبح تلك العناصر إشارات تهدي القارئ إلى دلالات النص الشعري، وتساهم في نحت ما يروم من صورة شعرية كليّة تكون أساس النص وسنده - وإن طال أحيانا - فتحقق وحدته العضوية كما تساهم في إنشاء انطباع واحد لدى القارئ فتكتسب بذلك وظيفة تعبيرية ذات صلة بنصها الأصلي ولكنها وثيقة الصلة بالنص الذي يحتضنها، أي إنها تخرج عن حدود معناها الأول الظاهر الذي كان لها في الأصل لتكتسب معنى جديدا في النص الشعري، هو المعنى الذي أضفاه الشاعر عليها، فيتأسس على ذلك نسق شعري جديد خارج إلى حدّ كبير عن النسق المستقرّ في السنّة الشعرية العربية،

---

(20) انظر مثلا : عبد الرحمان شكري : "في الشعر ومذاهبه" مقدمة ديوان : الخطرات (1916)، أعاد نشرها محمد كامل الخطيب، في : "نظرية الشعر"، ج.3، القسم 2، ص.ص. 637 - 654.

(21) انظر : ميخائيل نعيمة: "الغربال" (فصل : الشعر والشاعر)، بيروت، مؤسسة نوفل، ط. 11، 1978، ص.ص. 75 - 89.

إلى جانب أنها تضطلع أيضا بدور في إدراج الشعر العربي الحديث في سياق أنساق الشعر الانساني، إذ أن الشاعر، من خلال بنائه الصور باستخدام عناصر ميثولوجية، يجعل حديثه عن واقعه وعمّا يراه فيه من أبعاد مأسوية أمرا يتجاوز الذاتي والمحلّي إلى الموضوعي العام أوالانساني المطلق، والأمثلة على هذا كثيرة أيضا [22]، وسنقتصر منها - تمثيلا - على نصّ لعبد الوهاب البياتي، ورد في مجموعة "الذي يأتي ولا يأتي"، عنوانه : "الصورة والظلّ" نقتطف منه هذه الأسطر العشرة الأولى : (والنص في ثلاثة وثلاثين سطرا شعريا) :

لوجمعت أجزاء هذي الصورة الممزّقه
إذن لقامت بابل المحترقه
تنفض عن أسمالها الرماد
ورفّ عن الجنائن المعلّقه
فراشة وزنبقه
وابتسمت عشتار
وهي على سريرها تداعب القيثار
وعاد أوزريس
لانطفأت أحزان حادي العيس
ونوّرت في سبإ بلقيس

ما من شك في أن لهذا النص ظاهرا وباطنا، ومن أنه لا يفهم إلا على أساس من التأويل الذي يأخذنا إلى ما وراء ظاهر تبدو عناصره

---

(22) انظر على سبيل المثال أيضا : بدر شاكر السياب : "مدينة السندباد" مجموعة : "أنشودة المطر"، ضمن ديوان بدر شاكر السياب، بيروت، دار العودة، 1971، ص.ص. 463 - 473 ؛ توفيق صايغ : "إلى مدام أفروديته" من مجموعة "ثلاثون قصيدة"، ضمن الأعمال الكاملة، لندن، دار رياض الريّس، 1990، ص.ص. 66 - 68 ؛ محمود درويش : "ريتا أحبيني" من مجموعة : "العصافير تموت في الجليل"، ضمن ديوان محمود درويش، بيروت، دار العودة، ط.6، 1979، ج.1، ص.ص. 432 - 443.

مشوشة لا رابط بينها، يفصل بينها الزمان والمكان. فلا علاقة لبابل بحادي العيس ولا علاقة لعشتار بالقيثار ولا علاقة لأوزيريس بسبأ ولا ببلقيس، إذا نظرنا إليها نظرا منطقيا يعتمد التسلسل الزمني أو التواجد المكاني. غير أن تلك العناصر على بعد بعضها عن بعض مشدودة في ما بينها بالنموذج الأصلي (Archétype) المولّد لأساطير الموت والانبعاث أو العود الأبدي : فأسطورة أوزيريس تمرّ بمرحلة يمزّق فيها جسمه وتبعثر أشلاؤه في أنحاء مصر، فتعمد إيزيس إلى جمعها شلوا شلوا وحينما تتم ذلك ينبعث أوزيريس، وتنبعث معه الحياة متجدّدة فهي القيامة، قيامة بابل أوسبأ، وهو نفض الرماد بما له من معاني انطفاء جذوة الحياة، لتعود تلك الحياة ثانية. فتنبعث الحركة والنشاط والفرح، وتنطلق الفراشة وتتفتح الزنبقة وتبتسم عشتار وقد رأت أوزيريس/تموز يعود إليها من العالم السفلي أو "من قبره المائي، من غياهب المجهول" وتختلط صورتها وهي "تداعب القيثار" بصورة أورفيوس (Orphée) وهو يفتن الخلائق كلها إذا ما أرسل الحانه أو بصورة "ابولون" (Apollon) يغني انسجام الكون، وقد عمّه البعث الجديد بعد أن لفه الموت.

فليس أوزيريس في هذا النص إلاّ إحدى صور تموز أوأدونيس، وليست عشتار إلاّ بديلا من إيزيس أو بلقيس وليست بابل إلاّ وجها آخر من سبأ، وما الرماد إلا جزء من أسطورة أخرى هي أسطورة الفينيق العنقاء فما هو إلاّ سماد أوهو حياة في حال كمون، تتفجّر بمجرد أن تجمع أجزاء الصورة الممزقة، أشلاء أوزريس، وتلك هي أمنية الشاعر يفتتح بها نصّه، فيكون باستخدامه - "لو" - لا ذلك المتمنّي ما يصعب إدراكه بل ذلك المتنبّي الذي اتسعت لديه الرؤية فجاء ينبئ بني قومه بسبيل النجاة حتى يولد "الانسان من زبد البحر ومن قرارة الأمواج" [23] فيكون الموت مرحلة لابد أن تفضي إلى ما بعدها، وهي الميلاد في

(23) نفس المصدر، ص. 129.

تعاقب لا يفتر كتعاقب الليل والنهار أو تعاقب الفصول، فيقضي الشاعر بهذه الصور التي يستقيها - كما أشرنا - من الأنموذج الأصلي - أنموذج العود الأبدي - على ما في واقعه من "تمزّق" و"موت" بتصوّر ما يتلو ذلك من حياة متجددة، إذ هو وحده القادر على أن يرى الصورة مجتمعة الأجزاء، كاملة وإن كانت ممزّقة، ولعله هو وحده القادر كذلك على أن يرى الصورة حيث لا يرى غيره سوى الظل، فما الواقع إلاّ ظل يحجب الصورة عن الناس العاديين، وما الشاعر إلاّ ذلك الهادي إلى الجوهر والحقيقة، أو ذاك الذي يرى أن قد "انحسر الظل عن الصورة واندكّ جدار الزور"[24]، قبل أن يدرك الناس ذلك إذ هو الذي يتوقع "الذي يأتي" وإن كانت تقوم عراقيل دون ذلك يراها زائلة، سنده في ذلك ما يرى في ضروب الميثولوجيا من خروج النور من جوف الظلمة وانبثاق الحياة من الموت.

يقوم هذا النصّ - كما تقوم نصوص أخرى كثيرة مثله - دليلا على أن الميثولوجيا قد داخلت نسيج النص الشعري وتلبست به ظاهرا وباطنا. وصارت تولّد صوره وتشد خيوطه وتحقق انسجامه. على ما بين مكوّناتها في أصل وضعها - من تباين يذيبه الشاعر بفعل قراءته لتلك المكوّنات والعناصر وتأويله إياها وفق رؤيته وموقفه. يجعل منها لبنات في كونه الشعري المخصوص. فهو يشير إلى بعضها تلميحا ويذكر بعضها الآخر تصريحا ويفعل بعضها الآخر أيضا في النص فعل النسغ يسري في جذع الشجرة وفروعها. فيحقق نماءها ويضمن لها الحياة والتجدد.

(24) نفس المصدر، ص. 130، وهو أخر سطر في هذا النص.

ج - بين التماهي والتداعي :

في نصوص الشعر العربي الحديث نصوص [25] يكون منطلقها وقادحها نصّا أسطوريا، وذلك بسبب ما يراه الشاعر من شبه بين وضعه هو أووضع مجتمعه أو واقعه أوما يتوق إليه من قيم، هذا من جهة، وما يتحدث به ذلك النص أو ما يصوّره من قيم من جهة ثانية فتكون العلاقة بين النصّين على ما يذكّر بتشبيه التمثيل في الظاهر غير أنها علاقة أساسها التداعي في حقيقة الأمر. ذلك أنّ الشاعر في تردده بين النصّ الأسطوري وما يبغي التوقف عنده من مظاهر التناقض في واقعه يفتح خطابه الشعري على أصناف من الصّور يمتزج فيها الذاتي الراهن بالموضوعي المطلق، ويمتزج فيها المحايث بالمفارق، ويمتزج ذلك كله بما يحيل عليه النص الأسطوري من مطلق الزمن أومن الموغل في القدم، أو يمتزج بما استقرّ في الذاكرة الجماعية. فيكون الخيط الرابط بين الصور المتحكم في انسجام النص الشعري هو ما يقيمه الشاعر من متين العلاقة بين صوره وهي تتولد بعضها من بعض، أويناظر بعضها بعضا. أوتتقاطع أوتتنالى، منشئة من مختلف الأوضاع التي ترد عليها معاني النص ودلالاته المرتبطة دوما بمعاني النص الأصلي وقد عدل بها الشاعر عنه وأكسبها دلالات ثانية متصلة بالتجربة المعاصرة. وقد اختار هذا النحو عدد كبير من الشعراء اتخذوا منطلقهم نصّا من نصوص الميثولوجيا. غير أنه لم يكن سوى منطلق يذكره الشاعر في عنوان النص الشعري وسرعان ما يحيد عنه بل ويجعله على صلة يكشف القارئ بعدها عن الأصل وارتباطها

---

(25) نذكر - على سبيل المثال : بدر شاكر السياب : تموز جيكور، وسربروس في بابل، ضمن أنشودة المطر، انظر ديوان السياب، بيروت، دار العودة 1971، ص. 410 وص. 482، عبد الوهاب البياتي، هبوط أورفيوس إلى العالم السفلي، مجموعة : الكتابة على الطين، ديوان البياتي، بيروت، دار العودة، 1971، الجزء 2. ص.ص. 252 - 255، وقصائد حب إلى عشتار، ضمن المجموعة نفسها، ص.ص. 257 - 272 ؛ خليل حاوي: عودة إلى سدوم، ضمن مجموعة نهر الرماد، ديوان خليل حاوي، بيروت، دار العودة، ط. 2، 1982، ص.ص. 117 - 131 ؛ وذلك بالاضافة إلى النصّين اللذين سنعرض لهما بالحديث في الفقرات التالية.

بمشاغل الشاعر، كما فعل نسيب عريضة قي قصيدته "على طريق إرم" [26] - وهي من أوائل النصوص التي اتخذت هذا المسلك - وقد جعل لها الشاعر مقدّمة نثرية عرّف فيها بارم كما جاءت في "أساطير العرب" [27] ثم قال : "هذه إرم الاساطير. أما "إرم" التي يتحدث عنها [الشاعر] (...) فهي إرم الروحية، يسير الشاعر مراحل مع قافلته في طلبها، ويصف طريقه مرحلة مرحلة. حتى يخيل إليه في الأخير أنه رأى نارها من بعيد ... ولكنه لم يصل إليها" [28].

ولعلنا في غير حاجة إلى الالحاح على التوازي القائم بين تطلّب كنوز "إرم المادية" من الجوهر واللؤلؤ والذهب والقناعة من الغنيمة بالاياب من جهة وتطلب الشاعر كنوز إرم الروحية التي هي رمز الجنة الضائعة والمنزلة السنيا التي كان عليها الانسان قبل أن يهبط إلى قرار الطين، وقصوره دون بلوغ مرامه من جهة ثانية. كما أننا في غير حاجة إلى الالحاح على أن الشاعر، وقد ظلّ "على طريق إرم"، لم يتحدث عن "إرم ذات العماد" وانما جعل قصيدته المطوّلة خارج المدينة بل قبلها وهذا ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن أسطورة إرم لم تكن إلاّ كالتعلّة أو كالمطية ركبها فتوسل بها إلى معان لا صلة لها - في الأصل - بالمدينة الأسطورية. كما يؤكّد مذهبنا في أن الشاعر يعدل بالاسطورة إلى الوجهة التي يريد هو، منشئا بعدوله ذاك نصّا شعريا يترجم من خلاله عمّا تشتاق إليه روحه من قيم مثالية يتجاوز بها ما قعد به واقعه دونه، فيرتبط بذلك ما هو محايث موجود بما هو مفارق منشود على أساس من التداعي الذي يشد النصّ ويحقق وحدته العضوية.

---

(26) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، نيويورك 1946، ص.ص. 179 - 197. لا نورد النص - كاملا - لطوله.

(27) المصدر نفسه، ص. 179.

(28) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

ويمكننا أيضا أن نذكر في هذا السياق نصّ أبي القاسم الشابي :

نشيد الجبار (أو هكذا غنّى بروميثيوس) [29]، وهو نصّ، يوهم عنوانه الفرعي بوجه خاص، بأنه سرد لقصّة بروميثيوس أومجاراة لها أوسير على نهجها أو ذكر لما جرى بين ذلك "الجبار" وإلاه الآلهة، ولكن القارئ سرعان ما يكتشف - منذ البيت الأول - من خلال نسبة الحديث إلى المتكلم المفرد (سأعيش رغم الداء والأعداء)، أن ما حدا بالشابي إلى إدراج هذه الشخصية الميثولوجية في نصّه لم يكن إلاّ ما كان في نفسه من إحساس بالتماهي بالبطل، تماهيا استقاه من ما عرف عن بروميثيوس من ثورة ومن قدرة على الرؤيا والتنبؤ. غير أن الشبه يتوقف عند هذا الحدّ، بل إن الناظر في النص يتبيّن أن النص ينفتح "على نغمة متحدية واثقة، [فيطلع] علينا بروميثيوس نسرا طليقا منتصرا، [فتحيل] الصورة (...) والنغمة على الأسطورة القديمة [لكنهما تعلنان] الخروج عنها في الآن نفسه، فهناك قمة شماء ولا قيد وهناك نسر ولا عذاب" [30]، ولا يقتصر ابتعاد الشابي عن نص الأسطورة على هذا بل إنّه جعل ثورة "الجبار" في نصّه نشيدا يرسله في وجه القدر من جهة (والقدر بديل من إلاه الآلهة في الأسطورة) وفي وجه "الجمع الذين تجشموا هدم (ه) وودوا لو يخرّ بناؤ[ه]" (البيت 23) فاستبدل الوفاق الذي كان في الأسطورة بين بروميثيوس والبشر بعداء يسم العلاقة بينه وبينهم، وانزلق الوفاق فصار بين الشاعر و"الصوت الالاهي الذي يحيى بقلب [ه] ميّت الأصداء (البيت 6) حتى "جاش بالوحي المقدس قلبه" (البيت 36).

وما من شك في أن هذا كله يجلو لنا كيف استلهم الشابي شخصية بروميثيوس فعدل بها إلى التعبير عما كان يعتمل في نفسه من هواجس

---

(29) أبو القاسم الشابي : أغاني الحياة، ضمن : الأعمال الكاملة، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، الجزء الأوّل، ص.ص. 252 - 254.

(30) هشام الريفي، الخط والدائرة، الأسطوري في "أغاني الحياة"، ضمن : دراسات في الشعرية، الشابي نموذجا، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، قرطاج، 1988، ص. 307.

وعما كان يمور فيها من رغبات وعمّا كان يقف دونها من عراقيل تزيد القطيعة بينه وبين من كان حوله من الناس حدّة، كما يجلو لنا كيف اكتنفت شخصية الأسطورة النص على أساس من التداعي والتماهي.

3 - من آثار إدراج الميثولوجيا في النص الشعري العربي الحديث :

ما من شكّ في أن سعي عدد كبير من الشعراء العرب -منذ بدايات القرن العشرين إلى إيجاد أنساق تعبيرية جديدة في المباني وفي المعاني قد أفضى بهم إلى العمل على نحت لغة شعرية غير اللغة التي انبنت عليها السنة الشعرية حتى ينشئوا في معان وأغراض غير أغراض الشعر التقليدي، فنبذوا معارضته وخرجوا عن محاكاة نماذجه الكبرى، وسعوا كذلك إلى انشاء نظام تصويري لا يطابق دوما نظام التصوير في السنة الشعرية. وخاصة في الجانب المتعلّق بمراجع الصورة. وقد أشرنا إلى أن معيار الصورة لم يعد القياس ولا البعد "المعقلن" أو المنمذج، وإنما غدا معيارها صلتها بالبعد النفسي لدى كل شاعر، وما يرى هو من الصور أومن المواقف التي يتأثر بها لما يرى فيها من شبه بما هو فيه أومن تجاوز لمظاهر التناقض في واقعه وقد افتقد نقطة ارتكازه نتيجة التحوّلات الدائبة الناجمة عن تبدل القيم والمقاييس، أولما تمثله عنده من مثل أعلى يرجو أن يدركه. كما أشرنا أيضا إلى أن لجوء الشعراء إلى نصوص الميثولوجيا يمتحون منها قد كان جزءا من سعيهم إلى أن يكون الشعر مواكبا لروح العصر، منخرطا فيما كانوا يتطلعون إليه من تجاوز الذاتي والمحلّي ومعانقة الانساني والكوني، فكان أن تعدّدت الأصوات في النص الشعري، بعضها آت من قاع الأساطير وبعضها الآخر آت من سائر ضروب القصّ التراثي (كالحكاية الشعبية أو الخرافة أو القصّة الدينية) وتضافرت تلك الأصوات في انسجام وتناغم للتعبير عن موقف الشعر. وتعدّدت لذلك وجهات النظر والرؤى لمزيد بلورة ذلك الموقف، ولعله لا

يمكننا أن نفصل هذا عن تحوّل عميق ناتج عن التأثر بمنجزات "الحداثة"، ونعني استبعاد الرؤية الواحدة والحقيقة الواحدة المطلقة من جهة، وتنسيب الحقيقة واعتبارها غير ثابتة ولا نهائية ولا مضبوطة سلفا من جهة ثانية.

ثم إن إدراج نصوص الميثولوجيا في النص الشعري العربي الحديث يجعله نصّا منفتحا على نصوص لم تجر العادة في الكتابة الشعرية بادراجها فيه ولا بانفتاحها عليه، فاذا بتلك النصوص تقوم له سندا وتغنيه بشبكة واسعة من الدلالات، وتؤثر في مختلف مستوياته البنائية والدلالية، خاصة إن ذكرنا أن كل شاعر يقرأ تلك النصوص على نحو مخصوص ويتخيّر منها ما يوافق رؤيته ويؤكد بها انسجام نصّه وتناميه إلى بلوغ اكتماله، وينتج عن هذا أن النص الشعري يكتسب دلالات يستقيها من النصوص الميثولوجية، غير أنها دلالات ثوان، لا تستخلص من ظاهر اللفظ وإنما ممّا عقد الشاعر من علاقة مبرّرة بين المدلول الأول (وقد غدا دالا) والمدلول الثاني، ويعني هذا أن الميثولوجيا وصورها وشخصياتها تكتسي بعدا رمزيا (قد يؤدي ببعض القرّاء إلى نعت النص الشعري بالغموض) وهذا البعد الرمزي هو الذي يبني عليه الشاعر العلاقة الوطيدة بين تلك النصوص الميثولوجية والتجربة المعاصرة من جهة، كما أنه - من جهة ثانية - هو الذي يتوسل به الشاعر إلى تعميق الاحساس الدرامي لدى القارئ والوعي بواقع متشظّ من خلال ادراج الشاعر نصوصا تدور على تلك المعاني، بالاضافة إلى أن هذا البعد الرمزي يعزّز نسبة التلميح في النص ويقلّص نسبة التصريح فيه من جهة كونه لا يسمّي الأشياء باسمائها فتتعزز الوظيفة الشعرية بذلك. وهو - من وجه أخر - يمكّن الشاعر من مجاوزة مأساته الذاتية إذ يجعلها منخرطة في التجربة الانسانية على اختلاف الأزمنة والأمكنة. وذلك من خلال إدراج تجربته في سياق تجارب تواترت على مرّ العصور، فيضمر إحساسه بالغربة ويقوى تفاؤله بقيام عالم بديل أفضل ويتوطّد شعوره بالاندماج في المجموعة التي ينتمي إليها.

إن انفتاح النص الشعري العربي الحديث على نصوص الميثولوجيا يفضي إلى تكريس الخروج عن نصوص التراث العربي الاسلامي باعتبارها المعين الأوحد الذي يستقي منه الشاعر. كما يفضي إلى تكريس الخروج عن أشكال التعبير التراثية ونماذجه وإلى تأسيس رؤية تتنكب عن المناويل التقليدية من جهة، وتستبدل - من جهة ثانية - مقاييس النظر إلى الشعر. بمقاييس تتبدل بحسب ما يشهده النص الشعري من تحوّل في مكوّناته معجما وصورة ودلالة، وبحسب ما تنفتح عليه القصيدة الحديثة من أنماط جديدة من التعبير تنكسر بها حواجز كثيرة كانت تسيجها، فتتعزز بذلك علاقة الشاعر بالقارئ لأن الشاعر بادراجه نصوصا مرجعها الذاكرة الجماعية يثير كوامن القارئ ويجعل نصّه ضربا من المجاز الموسّع تفعل فيه مخيّلة القارئ فعلها.

إن دارس الشعر العربي الحديث يقف على نصوص كثيرة أدرجت فيها نصوص من الميثولوجيا ووردت بضمير المتكلم المفرد ولعله يحسن أن نذكّر بأن تلك النصوص غير مغرقة في الذاتية وإن لم تخل من بعض مظاهرها، بل إن ضمير المتكلم المفرد كثيرا ما كان إطاره تماهي الشاعر بالشخصية الميثولوجية (كتماهي الشابي ببروميثيوس أو تماهي السياب بتموز أوعلي أحمد سعيد بأدونيس) وفي ذلك سعي من الشعراء إلى عزل الذات الفنية عن الذات الشخصية [31]، ومعنى هذا أننا بازاء موقف من الشعر حدّا ووظيفة، إذ أن الشاعر - خاصة لدى الشعراء الواقعيين - يسعى، من خلال ذلك إلى ألاّ يكون نصّه انعكاسا لسيرته الشخصية، وإنما إلى أن يكون كالكيان المستقلّ عنه، وهو ما سيتجلى بوضوح في اعتماد "القناع" تقنية شعرية لدى بعض الشعراء المعاصرين.

---

(31) أشار محمد الغزي إلى مثل هذا في حديثه عن القناع، ضمن بحثه الموسوم ب : القناع في الشعر العربي الحديث (1988)، مرقون - كلية الآداب منوبة).

وينبغي أن نشير - في آخر المطاف - إلى أن إدراج نصوص الميثولوجيا في الشعر العربي الحديث قد كان مظهرا من مظاهر خلخلة البنية الفكرية التقليدية المؤسسة على الثقافة الدينية (ألم يتهم الشابي، عندما قرأ الناس نصّه : "نشيد الجبار" بأنه كافر مارق ! ؟) [32] وخلخلة ما ينضوي فيها من رؤية للكون والانسان، وما ينتج عن ذلك من موقف تجاه الانسان ومصيره، ومن رؤية للزمن كانت دائرية شبه منغلقة في البنية الفكرية التقليدية فغدت منفتحة، أساسها السيرورة والصيرورة، للرموز "الوثنية" فيها مكانة هامة وللنماذج الأصلية (archétypes) كأنموذجي الموت والانبعاث أوالعود إلى الأصول منزلة لا يمكن إغفالها، إذ أنها كثيرا ما كانت سند بنية النص الشعري العميقة ممّا يجعله مجازا موسّعا.

خاتمة :

إن مسألة إدراج الميثولوجيا في النص الشعري العربي الحديث وإن لم تكن ملابسة لجميع النصوص الشعرية العربية الحديثة مسألة متصلة - في تقديرنا - بادراج ضروب أخرى من القصّ معروفة في تراثنا، ونعني الخرافة والحكاية الشعبية والقصّة الدينيّة، وهذه الضروب جميعا تضطلع بوظائف متقاربة متداخلة في النص الشعري، إلى حدّ أنه يصعب أحيانا إنماء كل فرع من فروع الخطاب الشعري إلى أصله القصصي، وربما كان هذا ما يجعلها متصلة بمشاغل قراءة ذلك النص الشعري، ومتصلة أيضا بما يثيره من اشكالات مرتبطة بقضايا النص ومرجعه وبقضايا تقبله في علاقتها بالذائقة الشعرية وبقضايا أنظمة التصوير بين التخييل (إقامة علاقة قياس عقلي أومنطقي بين الصورة ومرجعها) والخيال (علاقة الصورة بالمرجع علاقة نفسية تختلف من شاعر إلى آخر) وبقضيّة منزلة الشاعر من أهل عصره وثقافتهم وبقضية موقفه من الوجود والواقع الجديد

(32) توفيق بكار، مشاركة في دراسة الشابي بمناسبة مرور ثلاثين سنة على وفاته، ضمن : حوليات الجامعة التونسية، العدد الثاني (2)، 1965، ص. 191.

الناشئ من أثر الحداثة في البلاد العربية، وإن رمنا الايجاز قلنا إننا بازاء فترة من تاريخنا الحديث امتزجت فيها الثقافة العربية بثقافات أخرى فنشأت أجناس أدبية نثرية ما كان لنا بها عهد في تراثنا ونشأ خطاب شعري كان ملتقى حقيقيا لطرائق شتى في قول الشعر كما كان مجالا سعى الشعراء من خلاله إلى بيان قدرة الشعر العربي على أن يرقى إلى مصاف الشعر العالمي فانبروا يستلهمون عيون النصوص الشعرية العالمية ويتأثرون خطى أساطين الشعر المشهورين وينهلون مما نهلت ونهلوا، فكان ما يشبه القطيعة مع مقاييس البلاغة التي استقرّت في كتب النقد القديمة، وما يشبه البلاغة التي تقوم على ضرب من المفارقة : ذلك أن استناد نصوص الشعر الحديث إلى مراجع غير مألوفة في تراثنا الشعري مثل الميثولوجيا (وإلى سائر ضروب القصّ المنتمية إلى التراث) قد أفضى إلى اغتناء تلك النصوص بمعان غزيرة جعلتها إلى "التدلال" (Signifiance) أقرب. فولّد لدى عدد من القرّاء بعض النفور منها واتهامها بالغموض أحيانا.

محمد قوبعة

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 173 - 195

كتابة الأدب والتعدّد الثقافي في بخلاء الجاحظ

بقلم : صالح بن رمضان
كلية الآداب - منوبة

وسم مصطفى ناصف في كتابه محاورات في النثر العربي أدب الجاحظ بعبارة البيان الجديد أوشجرة الثقافة [1]. وقد اقترض هذه العبارة من سياق جاحظي معروف يصف فيه أبوعثمان الكتاب بقوله : "وبعد فمتى رأيت بستانا يحمل في ردن، وروضة تقلّ في حجر، وناطقا ينطق عن الموتى. ويترجم عن الأحياء" [2].

ومن أهمّ خصائص هذا البيان الجديد أنّه، كما ذكر مصطفى ناصف، يرفض التهذيب والتشذيب، بل إنّ الحذف والاختصار لمن ألدّ أعداء هذا البيان لأنّهما شكل من أشكال الإقصاء ومظهر من مظاهر التعصّب. ألم يعلّق الجاحظ على إحدى النوادر الخرافية في كتاب البخلاء بقوله : "ولا

(1) سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 218، سنة 1997، ص. 67.

(2) الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط. دار الجيل، بيروت، 1988، 39/1 - 40.

يعجبني هذا الحرف لأنّ الإفراط لا غاية له، وإنّما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله" (3).

لقد راعى الجاحظ نواميس الخيال الجماعي وطقوس السرد الشفوي الخرافي وما تزخر به من مظاهر التعبير عن الروح الشعبية، في أجناس من الخرافة والتندّر، لا تمثّل أيّ خطر على أجناس الكتابة العالمة وعلى وظائف قراءتها.

وفتح لهذا السرد الخرافي مسلكا يتسلّل منه إلى النصّ ولم يرهقه بصرامة الفكر الاعتزالي، وإن كان حريصا على تبرئة قلمه من فعل الكتابة الخرافية.

لم يخضع الجاحظ في مشروعه الأدبي لنظرة مركزيّة تؤول بالكتابة إلى التنميط و"التجنيس" (4) وإنّما كلف بفوضى التنويع فجاء كتابه كما قال توفيق بكّار : "ملحمة (...) يحكيها الجاحظ بكلّ الأشكال فوق الحدود الفاصلة بين الأنواع، ولكن إن ربح الأدب مع موليار جمال التنسيق بالصورة المؤلفة والشكل النظامي فإنّه يغنم مع الجاحظ لذّة الفوضى بالتنويع الخارق في الصور والفنون" (5).

ولا يخفى على القارئ أنّ عبارة "الفوضى" في وصف الباحث لنصّ الجاحظ عبارة إيجابية، لأنّها تعني أنّ الجاحظ يحرّر القارئ من وحدانية الدلالية، ويحثّه على القراءة المتعدّدة، أو القراءة التي يسمّيها الدارسون المحدثون القراءة المنفتحة (6) (Lecture extensive).

---

(3) البخلاء، تحقيق طه الحاجري، ط. دار المعارف، مصر، 1983، ص. 132.

(4) نقصد بهذه العبارة إنتاج الآثار أو النصوص على منوال جنس أدبي واحد، على نحو مقامات الهمذاني أوالرسائل الديوانية والإخوانية التي يكرّر بعضها بعضا.

(5) قصصيات عربية، الجزء الأوّل، دار الجنوب للنشر، تونس، 2001، ص.52.

(6) انظر مثلا : Roger Chartier : Du livre au lire, Ed. Pratiques de la lecture, 1995

وإذا رمنا البحث عن دواعي هذا التنويع، والتفكير في أسباب هذا التعدّد فإنّنا نجد أنّ مقصد الإضحاك، وهو مقصد رئيس في كتابة البخلاء. كان عاملا من العوامل المؤثرة في مشروع الجاحظ أيّما تأثير :

إنّ الإضحاك، بما هو فعل نفسي واجتماعي، ورمز حضاري، ونمط من أنماط التقبّل، وشكل من أشكال التداول الاجتماعي والثقافي، يمكن أن يكون ناجحا أحيانا، ويمكن أن يرفض ويقابل بالضدّ أحيانا أخرى وربّما تقبّله المتقبّل بثقافة تعتمد التأويل، وربّما كان علامة تشفّ أوعنف أواستعلاء وإهانة وتمييز أوجاء علامة من علامات التشجيع والتعاطف والإعجاب.

وإذا رام أدب الإضحاك أن يكون ناجعا فلا مسلك له غير تنويع طرائق التواصل، وأساليب الحمل على الضحك. فاستراتيجية الإضحاك تنهض بالضرورة على مفاجأة السامع أو القارئ بأنماط خطابية متجدّدة متبدّلة. وعلى كسر أفق انتظاره وتوقّعه. بل إنّ الإضحاك عدوّ التنميط و"التجنيس" كما أسلفنا القول. ونرى في هذا السياق أنّ النادرة الأدبية ذات البنية السردية القائمة على المفارقة لا تمثّل في بخلاء الجاحظ سوى لون من ألوان الأدب، وفنّ من أفنانه. وربّما أفرط عبد الفتّاح كيليطو وفدوى مالطي دوقلاس في اعتبارها الشكل المهيمن على كتابة البخلاء [7] فأهملا سائر الأجناس والأنواع التي تفرّعت وتوالدت في نسيج الكتابة الضاحكة، بصفتها أعمالا تواصلية تكوّن حركة دائبة متجدّدة، منبجسة من فضاء العلاقات الاجتماعية والثقافية أومن الحقل الثقافي كما يرى بيار بورديو (Pierre Bourdieu) [8].

فعلى قدر رغبة القارئ في الضحك وعلى قدر طاقة تقبّله وموقعه من مواقع الإطراب وفهمه للعلامة اللغوية في الجنس الأدبي الضاحك

---

(7) انظر مثلا بناء النصّ التراثي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب 1985.

(8) Champ Intellectuel, in Temps Modernes, Novembre 1966, p.28

تصاغ النادرة، فتنزع إلى ما سمّاه توفيق بكّار "بالنكتة الشعبية" [9] وربما دقّت معانيها ورقّت ولطفت فكانت على قدر تقبّل علماء الكلام وجهابذة الألفاظ أوثقافة الفقهاء.

إنّ التصرّف في تشجير الأنواع وتفريع الأشكال سيرورة لا مناص منها في كتابة أدب الإضحاك. ولعلّ فعل الكتابة في بخلاء الجاحظ ينهض على الانتباه الدقيق إلى توتّر القارئ الذهني والنفسي والحسّي، فكانت قوّة القول في هذه الكتابة تغييرا متواصلا لأجناس الإضحاك ومراوحة مستمرّة بين الأصوات الثقافية والرؤى الاجتماعية ووجهات النظر. وكان الجاحظ إذا أحسّ بفتور القلم وبعسر الكتابة اعتذر فقال : "وهذا وشبهه إنّما يطيب جدّا إذا رأيت الحكاية بعينك لأنّ الكتاب لا يصوّر لك كلّ شيء، ولا يأتي لك على كنهه وعلى حدود حقائقه" [10].

وإنّ التصرّف في تنويع الخطابات الضاحكة المضحكة يقي الكتابة التكرار الذي قال عنه فرج بن رمضان إنّه : "يذهب إضحاكية النادرة بالطبع، وليست هذه القابلية المتجدّدة للضحك في الحقيقة سوى الوجه الآخر لقابلية النادرة..." [11].

ونحاول في الفقرات التالية من هذا البحث أن نترسم مختلف مستويات التصرّف في تنويع الخطابات ضمن هذا المشروع الجاحظي الذي يرمي في جوهره إلى بناء إنسانية الإنسان وإلى ترويضه وتأديبه بواسطة الضحك والإضحاك وبحسب درجات الإضحاك والقدرة على الطرب والإطراب. ونحرص في هذا التحليل على إبراز سمات التعدّد الأدبي والثقافي دون سواها ممّا يزخر به هذا الأثر.

---

(9) قصصيات، ص.52.

(10) البخلاء، ص.58.

(11) الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، المغاربية للطباعة والنشر، 2001، ص.100.

1 - تعدّد الأجناس في كتابة البخلاء :

يختلف تقطيع نصّ البخلاء وتصنيف أجناسه باختلاف الأدوات المنهجية التي يستعملها الدارسون : فإذا نحن استندنا إلى نظريات الأجناس الأدبيّة بما هي جزء من الشعرية لاحظنا أنّ أهمّ ما يمكن أن يميّز كتاب البخلاء من جهة تعدّد الأجناس هو تحويل الأجناس الشفوية البدوية الجادّة، أي أدب المثالب إلى أجناس كتابية حضرية ساخرة أي أدب الطبائع (Caractères). ويظهر هذا التعدّد في التلاقح الذي حصل بين السرديات العربية أوأصول القصص الشفوي والسرديات الدخيلة التي حافظت في فضاء التواصل الذي عاش فيه الجاحظ على آثارها المحلية الأعجمية. ونذكر على سبيل المثال تلك النادرة التي تحكي قصّة التاجر العراقي وصديقه المروزي. فقد كان المروزي يفد على العراقي فيكرمه، وكان المروزي يقول له : "ليت أنّي قد رأيتك بمرو حتى أكافئك لقديم إحسانك وما تجدّد لي من البرّ في كلّ قدمة فأمّا ههنا فقد أغناك اللّه عنّي" [12]. ويرسم لنا الجاحظ بأسلوب فرجوي كيف يقدم العراقي على المروزي فينكره، وكيف يذهب في ظنّ العراقي أنّ ذلك راجع إلى ما يرتديه من ثياب السفر فيخلعها إلاّ أنّ المروزي يتناساه ثمّ يسعى إلى الخلاص منه فيقول له : "لو خرجت من جلدك لم أعرفك" [13].

لقد ذكر الجاحظ هذه العبارة بلغة الكتابة العالمة وهي العربية غير أنّه حرص على إعلام القارئ بأنّ النادرة فارسية المنشأ وأنّ حكاية الأقوال فيها إنّما تزداد بهاء وإضحاكا إذا نقلت بلغتها الأصلية فقال : "ترجمة هذا الكلام بالفارسية : أكراز بوست بارون بيائي تشنانستم".

---

(12) البخلاء، ص. 22.

(13) م.ن.

لقد كان التعدّد اللغوي في هذه النادرة عنوان التواصل الثقافي بين الفارسية والعربية في الفضاء الاجتماعي الذي عرفته البصرة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وقد انتبه الجاحظ إلى أنّ إضحاكية النادرة لا تبلغ ما ينبغي لها أن تبلغ من النجاعة ما لم تحافظ على حكاية القول في اللغة الأصلية.

وإذا نحن اعتمدنا المقاربة البنيوية، في ترسّم هذا التعدّد استطعنا أن نصنّف هذا النصّ بحسب درجاته القصصية، ومراتب الصناعة السردية فيه خمسة أصناف أوأجناس هي :

1 - 1 - الشكل البسيط :

في كتاب البخلاء عدد هائل من الوحدات النصية ذات الصبغة السردية، وهي وحدات في غاية الايجاز، ويمكن أن نردّها إلى بنى مجرّدة أوإلى أشكال بسيطة معبّرة عن أصول أدب الإضحاك [14]. ولئن كان للجاحظ الكاتب دور في التقاطها من أفواه العامّة والخاصّة، وفي تشذيبها وتصنيعها فإنّه لم يبتعد بها عن مقامها الشفوي الذي نشأت فيه، وعمّا يحفل به ذلك المقام من خصائص بلاغية. إنّ ابتداع الملحة أوالطرفة ذات البنية البسيطة عمل جماعي في نشأته الأولى، تشترك الذاكرة في توليده وتشذيبه. ثمّ يتمّ تدوينه وتثبيته في صيغته النهائية، فيمنحه كتاب الأدب الصورة الكتابيّة، ويفوز بملكيته أويمنح ملكيته للسند الذي يضطلع بروايته. ولا نعلم نحن القرّاء ما هو نصيب كلّ راو من الرواة، ولا نقف على وجوه التصرّف التي أسهم بها المؤلّف في ضبط صيغة الشكل النهائية.

ولهذا الشكل البسيط سمتان أجناسيّتان إحداهما بنيوية والثانية تتصل بتقبّل الشكل وتوقع القراءة.

---

(14) نقتبس هذا المفهوم الإنشائي من A. Jolles : Formes simples, Ed. Seuil, Paris 1972.

1 - 1 - 1 - تسمية الشكل :

تدلّ تسمية الجاحظ لهذا الشكل البسيط على أنّ حدود الكتابة فيه لم تكن قد تبلورت، وتدلّ من جهة ثانية على أنّ البنى السطحيّة التي تحقّقت فيها للأقوال الضاحكة المضحكة بنى كثيرة، متحوّلة متبدّلة. فقد استعمل الجاحظ لتسمية هذا الشكل البسيط عبارات عديدة منها الملحة والطرفة والحجّة البليغة، وملتقطات الحديث والاحتجاج. ولايخفى على القارئ أنّ هذا التعدّد في الأسماء الواقعة على نفس الشكل في بنيته العميقة ليس دالاّ على فوضى اللغة الواصفة بقدر ما هو دالّ على وعي الجاحظ بتنوّع البنى المحقّقة للشكل البسيط [15]. ففي مقدّمة كتاب البخلاء يكثر الكاتب من صيغ الجموع الدالّة على أنّ مدوّنة الأقوال التي جمعها معقّدة، متنوّعة "احتجاج الأشحّاء - نوادر البخلاء - نوادر أحاديث البخلاء - طرف أهل خراسان إلخ ...".

2 - 1 - 1 - إحباط توقّع القارئ :

لا تخضع بنى الشكل البسيط لسمت واحد بل تخرج من وصف لمشهد إلى قول بليغ إلى تعليق هازل، وهي تنتظم في وحدات سردية موقفيّة يسوقها الكاتب في حديثه عن أعلام البخلاء ومشاهيرهم فيقول عن الحزامي مثلا : "وكان إذا كان جديد القميص ومغسوله، ثمّ أتوه بكلّ بخور في الأرض لم يتبخّر مخافة أن يسوّد دخان العود بياض قميصه" [16].

---

(15) نستعير كذلك مصطلح الشكل المحقّق (Forme Actualisée) من نفس المصدر، وهو يعني الصيغة القولية المنجزة من الشكل المجرّد المركوز في ذهن المتكلّم وفي ذاكرته الثقافية وفي تقاليد التواصل بين المتخاطبين بنفس اللغة. ومن الأشكال المذكورة في هذا الكتاب: الخرافة - الأسطورة - العبارة المثلية.

(16) البخلاء، ص. 60.

إنّ الشكل البسيط مقوّم إنشائي دالّ بتنوّع بناه المنجزة على تعدّد مواقف البخلاء وصورهم ودالّ على ثراء الذاكرة الاجتماعية التي امتتح منها الجاحظ مختلف جوانب الحياة اليومية، وتفاصيل الأشياء، ولا يخفى عن القارئ الأريب أنّ دقائق عالم البخيل لا يمكن أن يستوعبها قالب سردي واحد بل تحتاج إلى هذا الشكل البسيط المولّد لضروب الأقوال، الممهّد لظهور الأجناس السردية.

2 - 1 - النادرة القصصية :

يمثّل هذا الجنس من الموادّ الأدبيّة أهمّ الأجناس الكتابيّة التي اعتنى بها النقّاد في دراستهم لكتاب البخلاء، وهي تمثّل بالقياس إلى الشكل البسيط الصيغة السردية المتطوّرة، لذلك سمّيناها نادرة قصصيّة. فهي تقوم على بنية سردية مكتملة المعالم من حيث نظام الأعمال وبناء الشخصيات والبرنامج السردي، ومن جهة الخطاب السردي أساليب ورؤية ومن حيث وعي مؤلّفها بمقوّمات الكتابة.

ويمكن أن نردّ مختلف النوادر إلى نوعين كبيرين :

1 - 2 - 1 - النادرة القائمة على المفارقة :

هي النوادر التي ترسم تناقض شخصية البخيل بين أقواله وأفعاله أوبين ادّعائه الكرم وحرصه على الجمع والمنع. "ففي قصّة الجاحظ ومحفوظ النقّاش موقفان متناقضان تمام التناقض، يظهر النقّاش في أوّلهما كريما سخيا يدعو الجاحظ إلى بيته ويعده بلبأ وتمر في غاية الجودة، ويفصح في ثاني الموقفين عن نفس بخيلة، فيرغّب ضيفه عن الأكل والشراب ويرهّبه من مغبّة الطعام الدّسم" (17) ومن هذه المفارقة بين

---

(17) راجع هذه النادرة في البخلاء، ص. 123، وانظر كذلك نادرة الشيخ المروزي الموسومة بكلام بكلام، ص.24، ونادرة الوالي الفارسي الموسومة بكذب بكذب، ص.25.

طلاوة الأقوال وزخرفها وحقائق النوايا وبواطنها تنبجس طرافة النادرة و"إضحاكيتها".

2-2-1 - نادرة سوء التفاهم :

تنهض حكاية الأقوال في عدد كبير من النوادر القصصية على حوار بين الشخصيات مبنيّ على سوء التفاهم أوعلى التظاهر بعدم فهم أحد المتخاطبين للآخر، وربّما جاءت هذه الحكاية صراعا بين المتحاورين حول توجيه المعنى، وتحويل مقصده من مجال إلى آخر.

ونذكر من النوادر التي يتظاهر فيها البخيل بفهم موقف من المواقف على نحو يجنّبه البذل والكرم نادرة وليد القرشي، وهي نادرة يزعم الجاحظ أنّه أحد أبطالها :

فقد مرّ الجاحظ وإبراهيم النظام ببيت وليد هذا، فتمشّى معهما وكانا يتناظران في مسائل كلاميّة، والطقس حارّ فلمّا أرادا العودة خشيا من وقع الشمس فقال الجاحظ للنظام : الرأي عندي أن نقضي القيلولة عند وليد، فغضب هذا الأخير، وادّعى على الجاحظ أنّه يسخر منه، وصاح به : "أمّا على هذا الوجه فلا يكون أبدا". وتركهما تحت حرّ الشمس، وانصرف إلى بيته [18].

وعلى هذا النحو يسير كتاب البخلاء في تركيب النوادر السرديّة الضاحكة المضحكة. وهو يبني نادرته على نظام من الأعمال والأقوال شطره الثاني يناقض شطره الأوّل ويثير في القارىء شتّى الانفعالات التي تصبّ كلّها في مجرى واحد هو الدهشة والاستغراب والاستطراف [19].

---

(18) البخلاء، ص. 38.

(19) عد كذلك إلى نوادر زبيدة بن حميد، ص. 35، 36، ونوادر خالد بن يزيد، ص. 46، 47.

3 - 1 - النوادر المشجّرة :

نطلق هذه التسمية على قسم من النوادر القصصيّة يمثّل في كتاب البخلاء سلسلة من الوحدات السرديّة المترابطة وفق معيار من معايير الانتظام والترابط. فهي نوادر متّصلة بعلم من أعلام البخل يوردها الجاحظ لتصوير شخصيّة عرفت بهذا الطبع كنوادر أبي سعيد المدائني أوالثّوري أوقاسم التمار. وتكون الشخصيّة أصلا تتفرّع عنه هذه النوادر في صيغة شبيهة بنوادر السير والتراجم. وتنتظم هذه النوادر كذلك وفق معيار المكان كنوادر أهل خراسان عامّة ومرو خاصّة. ولعلّ قصّة أهل البصرة من المسجديّين خير مثال على بنية النوادر المشجّرة إذ يمثّل المجلس الإطار الذي تتفرّع عنه النوادر على هيئة أفنان الشجرة وفروعها. وإنّ المتأمّل في هذا الجنس من النوادر يلاحظ أنّها تعبّر كذلك عن اتّجاهات الذاكرة الثقافيّة في تنظيم المرويّات حسب نوادر الشعوب والطوائف ونوادر الأعلام ونوادر الموضوعات (Les thèmes). وبهذا الجنس من الكتابة يؤسس الجاحظ لما سيعرف بعده بأدب المعاني عند ابن الجوزي والقاضي المحسّن التنوخي وغيرهما من كتّاب الإنسانيات القديمة.

إنّ عمليّة تفريع النوادر وتشجيرها تقليد من تقاليد المجلس الأدبي الشفوي الذي يكون فيه الحديث ذا شجون أي فروع وهي صيغة من صيغ تنظيم المعرفة الشفويّة تركت آثارها في كتابة الجاحظ وعبّرت عن التداخل بين عالمين ثقافيّين : عالم الأسواق الأدبيّة والمسامرات والرواية وعالم المكتبة والوراقة والنسخ والتدوين.

1 - 4 - الخبر الأدبي :

أسهم الجاحظ بكتاب البخلاء في وضع أهمّ المقوّمات الفنية للخبر الأدبي. وكان هذا الأثر أبرز حلقة وصلت عصور المشافهة والرواية وأدب الأسمار والأسواق بعصور الكتابة والتدوين وأدب مجالس الإملاء وفضاء القراءة والملكيّة النصية. وجاء الخبر في كتاب البخلاء شكلا معبّرا عن هذا

التحوّل الحضاري والفنّي، وعن هذا التبدّل في قنوات التواصل الفكري. فقد حافظ على السند باعتباره ركنا من أركان الرواية أساسيا. ولئن تخلّى الجاحظ في جانب هامّ من رواية النوادر عن السند فإنّه لم يستغن عنه في تقديم الوحدات السرديّة التي يرويها باعتبارها أخبارا مشاكلة للواقع، وهو بهذه الأسانيد يتحوّل إلى رواية من رواة الأخبار في مستوى بنية الخطاب وأساليبه.

إنّ الخبر الأدبي في كتاب البخلاء يختلف من حيث بنية التقديم أوالسند عن النادرة القصصيّة وإن كانا يشتركان في مشاكلة الواقع وفي الإيهام بنقل الحقائق الاجتماعية، ذلك أنّ الخبر أمتن صلة بالسرد التاريخي لأنّه لا يصوّر واقع العصر الذي عاشه الجاحظ بل يبني صورة عن الماضي ويزعم أنّه كتابة تاريخيّة تنقل أخبار الماضين من البخلاء كأخبار خالد بن عبد الله القسري : "قال أبو عبيدة : بلغ خالد بن عبد الله القسري أنّ الناس يرمونه بالبخل على الطعام، فتكلّم يوما فما زال يدخل كلاما في كلام حتّى أدخل الاعتذار من ذلك في عرض كلامه" [20] أوأخبار ابن جذام : "وروى أصحابنا عن عبد الله بن المقفع قال..." [21] وأخبار زياد الحارثي، وأخبار البخلاء في عصر بني أميّة، كعصر عبد الملك بن مروان وسليمان بن عبد الملك، والمغيرة الثقفي وخالد بن صفوان [22].

وقد التبس الخبر الأدبي أحيانا بجنس آخر من أجناس السرد الضاربة جذوره في المرويات الشفويّة هو أدب المناقب والمثالب. وإلى هذا الجنس الفرعي من الأخبار ترجع قصّة عبد النّور كاتب إبراهيم بن عبد الله بن الحسن. فهي خبر مطوّل يسعى رواته إلى إثبات كرم عبد القيس

(20) البخلاء، ص. 66.

(21) المصدر نفسه، ص. 121.

(22) المصدر نفسه، ص. 150، 151.

وحمايتهم للجار وإظهار بخل بني تميم وسفالتهم [23] ويروي هذا الخبر أنّ عبد النور كان فارّا من عمّال أبي جعفر المنصور بالبصرة، فنزل بحيّ من عبد شمس فأخفوه وأكرموه وترفعوا عن معرفة حقيقة خبره. ثمّ تحوّل تلقاء نفسه إلى حيّ من بني تميم وذلك رغبة في إمعان الاختفاء فأخفاه أحدهم مقابل مال، ولكنّ القوم تفطّنوا إليه فأرغموا الرجل على تسليمه لهم خوفا من السلطان. وبذلك تحوّل الخبر إلى صيغة من صيغ المفاضلة بين القبائل.

إنّ الخبر الأدبي في كتاب البخلاء هو الجنس السردي الذي يدلّ دلالة قاطعة على أنّ تصوير مجتمع العصر لم يكن الهدف الأوحد الذي حرّك الجاحظ للكتابة في هذا الموضوع لأنّ قصص الماضين من البخلاء لا تقلّ قيمة عن النوادر التي كان الجاحظ شاهدا عليها اوروواها له معاصروه ممّن عاشر البخلاء. وتسلمنا هذه الملاحظة إلى تعديل كثير من الآراء الخاصّة بالبعد الاجتماعي في كتاب البخلاء. ولئن كانت ظاهرة الشعوبيّة مثلا دافعا من دوافع تصوير الجاحظ لبخلاء الفرس، فإنّ الأخبار الأدبيّة المنسوبة إلى بخلاء العرب تبرز أنّ هذا الدافع ليس سوى بعد من أبعاد الكتابة عند الجاحظ ولئن كانت الصراعات العصبيّة محرّكا حمل الرواة على صناعة الأخبار الشبيهة بخبر عبد النّور فإنّ إدراج هذا الجنس من الكتابة في نصّ البخلاء يخدم مقصد الإمتاع وروح الفكاهة الغالبة على أسلوب الجاحظ.

1 - 5 - الخرافة :

لئن كانت النصوص التي تنتمي إلى هذا الجنس من الكتابة محدودة فإنّنا حرصنا على تمييزها من سائر الأجناس السردية في كتاب البخلاء لأنّ اهتمام الجاحظ بها وإدراجه لها في هذا الأثر يدلاّن على أنّ شعريّة

(23) المصدر نفسه، ص. 199، 201.

هذا الغرض الأدبي أي البخل تتجاوز واقع مجتمع الجاحظ، بل تتجاوز الحقيقة الإنسانيّة والأوضاع المشاكلة للواقع وللمعقول لتصبح فنّا من فنون القول الأدبي يعمل فيه الخيال الخلاّق عمله. فالخرافة التي تروي قصص البخلاء وتصوّر عالمهم لا تنسب إلى علم من أعلام البخلاء على نحو ما رأينا في النوادر والأخبار بمختلف أجناسها، ولا ترتبط بأطر مكانية وزمانية معيّنة ذات أصل مرجعي بل إنّ الخرافة بنية سرديّة غير مشاكلة للواقع في خبرها ومنطق أحداثها ودرجة تعبيرها عن عالم البخلاء. ويمثّل هذا الجنس الأدبي في كتاب البخلاء القصّة الموسومة بحديث سمعناه على وجه الدهر.

فقد صدّر الجاحظ رواية هذه القصّة بفعل الحكي "زعموا" وهو فعل يضع القصّة في إطار الأجناس الخرافية كالقصّة على لسان الحيوان والقصّة العجيبة والأسطورة. وقد ورد في هذه القصّة من وجوه البخل ما يدلّ على أنّ البخل ليس سلوكا اجتماعيّا مشاكلا للواقع بقدر ما هو ابتكار فنّي خياليّ هزليّ : ذلك أنّ القصّة تتحدّث عن ابن ورث أباه وكان الأب في غاية البخل، لا ينفق على أهله ولو درهما واحدا. وكانت له قطعة جبن لا يأكل منها بل يكتفي بأن يمسح عليها قطعة الخبز. فلمّا مات سأل الابن أهله : بماذا كان يتأدّم أبي ؟ فأروه قطعة الجبن فصاح : بهذا أهلكني وأضاع مالي ! فقالوا له : وماذا تنوي أن تفعل ؟ قال : أفعل هكذا. وأشار بالخبز إلى قطعة الجبن من بعيد [24].

إنّ هذا الجنس من المبالغة والإسراف في بناء شخصيّة البخيل هو الذي دفع الجاحظ إلى التعليق على القصّة بقوله : "ولا يعجبني هذا الحرف

(24) البخلاء، ص. 132.

الأخير، لأنّ الإفراط لا غاية له، وإنّما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله، فأمّا مثل هذا الحرف فليس ممّا نذكره" (25).

لم يدع الجاحظ في كتابة البخلاء نمطا من أنماط الخطاب أوجنسا من أجناس الأدب السردي والخطابي الحجاجي والوصفي المشهدي إلاّ وأخذ منه بطرف. وبقدر ما كان بخلاؤه يتفنّنون في الاقتصاد وفي تدبير حياة الإنسان في المدينة كان المؤلّف يتفنّن في تخطيب (تنويع أشكال الخطاب) الكتابة وأساليبها. وبهذا التفنّن في المظاهر اللغوية وذاك التألّق في تصريف البخل كان عالم البخلاء مشروعا للتدبير والحزم مشروعا منفتحا على ما لا يحصى من الحيل العمليّة. فالبخل عند هؤلاء القوم سلوك عمليّ لا محالة لكنّه مثل أعلى يتوقون إليه ويتنافسون في تخيّل شتّى طرائق الاستفادة منه. ولكلّ هذا جاء عنوان كتاب البخلاء في صيغة الجمع، وهي صيغة دالّة على أنّ وجوه الاقتصاد والتفكير في الإصلاح سلوك جماعيّ يتعاطاه أهل المدينة. فيظهر مثلا في تدبير استغلال المياه وإعادة استخدامها لقضاء أكثر من شأن وللإسهام في حلّ أزمة اقتصاديّة على نحو لا يختلف كثيرا من حيث الفكرة عمّا يواجه به الإنسان المعاصر مثل هذه القضايا. ويظهر هذا التفكير الاقتصادي كذلك في تقصّي جميع أجزاء المادّة ولعلّ قصّة معاذة العنبريّة والشاة رمز لهذه الصرامة في حسن استغلال المادّة.

والحاصل من هذا التنوّع في الحيلة الاقتصاديّة أنّ كتابة نصّ البخلاء جاءت تتويجا لمراحل اكتمال الثقافة المدنيّة في العصر العباسي الأوّل. وكان النصّ المتعدّد أوالنصّ الجمع الصوت المعبّر عن هذا الاكتمال.

ولعلّنا نخلص من عرض هذا التعدّد الأجناسي، وإن كان عرضه في غاية الايجاز إلى أنّ التنوّع في كتابة البخل كان فعلا لبنة في مشروع الجاحظ الأدبي، أوعنصرا ومكوّنا من مكوّنات التصوّر الإنشائي الذي

(25) البخلاء، ص. 133.

أثمره عقل هذا المعتزلي وقد بيّنا ملامح إجرائه في مستوى أجناس الكتابة. ونعمل في الفقرات التالية على ترسّمه في مستوى لغة النصّ وسجلاّته التعبيرية.

2 - التعدّد في لغة الكتابة :

إنّ للغة في هذا السياق مدلولا إنشائيّا يختلف بطبيعة الحال عن المدلـــول اللســانــي، فهذا المدلول الإنشائي مشتقّ من التصوّر الحواري (Le dialogisme) الذي أرسى دعائمه الأولى ميخائيل باختين ثمّ تطوّر في عامّة الدراسات الشعرية أوالإنشائية عند جوليا كريستيفا ورولان بارط وتزفيتان تودوروف (Le principe dialogique) ليثمر في أبحاث جيرار جينات أدبيات التعالي النصّي والتناصّ.

إنّ التأمّل في لغة الكتابة عند الجاحظ في ضوء الأدوات المنهجية التي توفرها لنا الحوارية يسلمنا إلى جملة من النتائج لعلّ من أهمّها أنّ اللغة العربيّة العالمة أي لغة الكتابة والتدوين والمناظرات والمراسلات الخاصّة أخذت في عصر الجاحظ تستوي لغة ثقافة المكتوب أولغة الثقافة المركزية، وطفقت تستقطب لغات الثقافات المحيطة بها، الدائرة في فلكها، فتستفيد منها وتنقل عنها تجاربها في التعبير عن الكون وفي إنشائه.

ومن الطريف أن الجاحظ قد نبّه إلى حتميّة هذا الانفتاح الثقافي وهذا التنوّع في درجات الاستعمال فقال في البخلاء : "إن وجدتم في هذا الكتاب لحنا أوكلاما غير معرب ولفظا معدولا به عن جهته، فاعلموا أنّنا إنّما تركنا ذلك لأنّ الإعراب يبغّض هذا الباب، ويخرجه عن حدّه، إلاّ أن أحكي كلاما من كلام متعاقلي البخلاء وأشحّاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه" (26).

(26) البخلاء، ص.40. ونلاحظ أن تنبيه الجاحظ على ضرورة الإصغاء إلى التعدّد اللساني يتكرّر في رسائله وكتبه، انظر مثلا مقدّمة رسالة مفاخرة الجواري والغلمان ورسالة القيان فضلا عن مواطن كثيرة من كتاب البيان والتبيين.

إنّ نصّ الجاحظ، وإن كان مكتوبا بلغة مركزية عالمة يبيح للهجات المتداولة خارج فضاء اللغة الكتابيّة أن تتسرّب إلى الكتاب، ويسمح للثقافات المختلفة أن تنفذ إلى النصّ وألاّ تلتزم بقيود الوحدانية المتعالية على واقع المدينة وأصواتها ولهجاتها وتعدّدها الثقافي.

وفي هذا الموضع من البحث نعترض على ما قاله شارل بلاّ في مقارنته بخلاء الجاحظ بمكدّي بديع الزمان الهمذاني إذ يقول : "لقد اتّفق لي أن لاحظت أنّ الجاحظ لم يتسنّ له أن يستخرج من نوادر البخلاء شخصا نمطيا نموذجيّا، تتبلور فيه عناصر البخل وخصال الأشحّاء، وألححت على فرق ما بينه وبين بديع الزمان إذ اخترع صاحب المقامات شخصا وهميا ..." [27].

إنّ هذه المفاضلة الصريحة، وإن جاءت في سياق يعلي من شأن الجاحظ في مجال آخر من الكتابة وهو صورة المرأة، ترى أن تعدّد البخلاء راجع إلى نقص في نضج تجربة الجاحظ الكتابية. إلاّ أنّنا نذهب إلى أن هذا التعدّد إنّما هو إستراتيجية في الكتابة، وخطّة مرسومة تدلّ على وعي أبي عثمان بضرورة محاكاة الكتابة للتعدّد الثقافي والاجتماعي الذي تنهض عليه البنية الثقافية في النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة.

إنّ لغة الكتابة في بخلاء الجاحظ تستوعب سجلاّت الثقافة الناشئة في فضاء المدينة العربية، وهي لغة تكتب مختلف الأصوات المؤلّفة للنصّ الثقافي [28].

(27) الجاحظ والمرأة، حوليات الجامعة التونسية، العدد 25 لسنة 1986، ص.17.

(28) في خصوص النصّ الثقافي L'idéologème عد إلى جوليا كريستيفا
J. Kristeva : Le texte du roman, Mouton, Publishers, the Hague, Paris, New York, 1979, p. 12.

فمن مكوّنات هذا النصّ مثلا سجلاّت التعبير أوجداول الثقافة المتّصلة بعالم البناء والمعمار والعلاقات العقارية بين المالكين والمكترين. وقد جاءت رسالة الكندي المشهورة التي كتبها إلى أحد سكّان داره أنموذجا دالاّ على هذه اللغة الخاصّة : "وإذا كثر الصبيان وتضاعف البوش نزعت مسامير الأبواب، وقلعت كلّ ضبّة، ونزعت كلّ رزّة، وكسرت كلّ حوزة حفر فيها آبار الزدو، وهشّموا بلاطها بالمداحي، هذا مع تخريب الحيطان بالأوتاد وخشب الرفوف" (29).

ويظهر هذا التعدّد الثقافي كذلك في المحاورات التي تجرى وتدور بين أرباب الصنائع والحرف والتجار، كالمفاخرة بين الذهب والزجاج، والخطابات الحاملة للمعارف الطبيّة والصيرفية بل تستوقفنا في نصّ البخلاء صيغ الكتابة الحوارية في المعنى البختيني للعبارة، أي الحوارية الساخرة القائمة على صراع المذاهب والتيارات والفرق. جاء في البخلاء : "وكان رجل يغشى طعام الجوهري، وكان يتحرّى وقته ولا يخطئ، فإذا دخل والقوم يأكلون، وحين وضع الخوان قال : لعن الله القدرية ! من كان يستطيع أن يصرفني عن أكل هذا الطعام، وقد كان في اللوح المحفوظ أنّي سآكله. فلمّا أكثر من ذلك قال له رباح : تعال بالعشيّ أوبالغداة، فإن وجدت شيئا فآلعن القدرية وآلعن آباءهم وأمّهاتهم" (30).

لقد صاغ الجاحظ هذه النادرة من صراع الصوتين المتحاورين في علم الكلام وخاصّة قضية الجبر والتخيير وجعل من التصادم بينهما بؤرة الإضحاك والتندّر.

ومن الأصوات التي تسرّبت إلى نوادر البخلاء صوت الحيرة الفقهية التي عبّر عنها صاحب الحمار والماء العذب حين احتجّ لاستعمال الماء

---

(29) البخلاء، ص. 82، 83.

(30) البخلاء، ص. 147.

العذاب أكثر من مرّة فقال : "ولولا التعبّد لكان جلد المتغوّط أحقّ بالنتن من جلد الجنب" [31].

ونذكر من هذه الأصوات كذلك صوت المعتزلي الساخر من الحكمة الشعبية الساذجة : "وقيل أصبح ثمامة [32] شديد الغمّ حين احترقت داره. وكان كلّما دخل عليه إنسان قال : الحريق سريع الخلف. فلمّا كثر ذلك القول منهم قال : فأستحرق الله : اللّهم إنّي أستحرقك فأحرق كلّ شئ لنا" [33]. إنّ لغة الكتابة الجاحظية بهذا المعنى هي البنية المنظّمة لحركة الأصوات الثقافية، ولتفاعلها. ويمكن أن نجد في نظريات تعالق النصوص وخاصّة مفهومي التناصّ (L'intertextualité) والتعالي النصّي (La transtextualité) من الأدوات ما يساعدنا على وصف هذه اللغة وتحليل مكوّناتها ومظاهر الحواريّة فيها، ويمكن من جهة ثانية أن نظفر بأدوات تحليلية أخرى نستقيها من الشعرية الاجتماعية (La sociopoétique).

فقد نبّهتنا هذه الشعرية المنفتحة على ثقافة النصّ الأدبي على عيوب القراءة البنيوية المنغلقة، بل إنّها تبيّن لنا تهافت جميع أنواع القراءة المنغلقة، ويتساوى في هذا التهافت الأسلوبي من القراءات والسوسيولوجي والإنشائي والنفساني والتفكيكي. وذلك لأنّ هذه الأنواع ذات التوجّه المركزي تحجب عنّا ما ينطوي عليه النصّ من مقوّمات الكتابة المنفتحة التي تقتضي أن يتعامل معها القارئ برؤية منفتحة ؛ إنّ القراءة المنفتحة على مذهب روجي شارتيي Roger Chartier هي القراءة التي لا تعمل على تعميق الهوّة بين الفنون الأدبية أوالآثار المنتمية إلى نفس الثقافة، وهي القراءة التي لا ترسم الحدود بين المناهج والمذاهب، وإنما القراءة المنفتحة

(31) المصدر نفسه، ص.

(32) هو ثمامة بن أشرس أستاذ النظام وأحد رؤوس الاعتزال.

(33) البخلاء، ص. 28.

هي تلك التي تسعى إلى الكشف عن الوشائج الواصلة بين مختلف القراءات وإلى البحث عن العلاقات الممكنة بين النصوص والآثار [34].

إنّ هذا الجنس من القراءات يعارض القراءة المركزيّة الأنانيّة وقد أقبل كثير من المهتمّين ببخلاء الجاحظ على قراءة هذا المعلم النصّي بآعتماد القراءة المركزيّة، وهي إقصائية انتقائية، اختزالية (Réductrice). وقد بيّنا في صدر هذا البحث أنّ فدوى مالطي دوقلاس مثلا اختزلت بخلاء الجاحظ في صنف واحد من النوادر هو النادرة القصصية، ولم تحفل بسائر المكوّنات التي جعلت هذا النصّ كتابة منفتحة على أصوات الثقافة العربية في تلك العصور، ولم تترسّم درجات السرديّة في تطوّرها داخل الفضاء النصّي.

إلاّ أنّ القراءة الإقصائية الانتقائية لا تصيب الأشكال والأنماط الكتابية فحسب بل تقع كذلك على القضايا والأفكار والمضامين، فتهوّل بعضها وتجعلها مركز الكتابة والمدار الذي عليه يدور اهتمام الكاتب. فعلى هذا الدرب سار الباحثون عن الشعوبية في بخلاء الجاحظ فسخّروا الكتاب كلّه لخدمة الرأي القائل بأنّ الكاتب يسخر من الفرس ويشهّر ببخلائهم.

إنّ هذا المذهب في قراءة أدب البخلاء يحجب عنّا بطبيعة الحال ما يزخر به النصّ من تنوّع في الرؤى ومن تعدّد في وجهات النظر بل إنّه يحجب عن القارئ ذي التصوّر المركزي مقاصد الكتابة، ومنها على وجه الخصوص رغبة الجاحظ - في نطاق الدفاع عن مفهوم الأمّة - في التخفيف من الصراع الشعوبي. ونحن نلاحظ أنّ هذا الكاتب بقدر ما أكثر من الحديث عن بخلاء الفرس وأشحائهم تسقّط معايب العرب والتقط أخبار بخلائهم ولؤمائهم وصاغها نوادر في غاية السخرية : "قيل لرجل قد نزلت جميع القبائل فكيف رأيت خزاعة ؟ قال : جوع

(34) Roger Chartier : Du livre au lire, Ed. Pratiques de la lecture.

وأحاديث ! " [35]. ويقول في سياق آخر : "وكم قد رأينا من الأعراب من نزل بربّ صرمة [36] فأتاه بلبن وتمر وحيس [37] وخبز وسمن سلاء، فبات ليلته ثمّ أصبح يهجوه كيف لم ينحر له - وهو لا يعرفه - بعيرا من ذوده أومن صرمته" [38].

ونلاحظ من جهة ثانية أنّ الجاحظ يدافع عن الفرس ويسعى وهو ينافح عنهم إلى تفسير ما ينجم بين الشعوب من سوء تفاهم جرّاء اختلافها في تقطيع الواقع وفي بناء دلالات الألفاظ، وفي التجارب اللغوية عامّة، يقول : "وقد زعم ناس أنّ ممّا يدلّ على غشّ الفرس أنّه ليس للنصيحة في لغتهم اسم واحد يجمع المعاني التي يقع عليها هذا الاسم. وقول القائل نصيحة ليس يراد به سلامة القلب فقد يكون أن يكون الرجل سليم القلب، ولم يحدث سبب من أجله يقصد إلى المشورة عليك بالذي هو أردّ عليك. فللنصيحة عندهم أسماء مختلفة إذا اجتمعت دلّت على ما يدلّ عليه الاسم الواحد في لغة العرب، فمن قضى عليهم بالغشّ من هذا الوجه فقد ظلم" [39].

لقد أدرك أبو عثمان الجاحظ أنّ العقل الفارسي لم يحتج في التعبير عن النصيحة إلى استعمال الرمز برمّته بل اكتفى باستخدام إشارة من الإشارات المكوّنة له. فللفرس من الإشارات الدالّة على الرّمز ما يكفي استدلاليا عليه. ولعلّ هذه المنافحة ذات الصبغة اللغوية تبرز عمق الصلة ومتانتها بين مشاغل الجاحظ اللغوية والبلاغية ومشروعه الفكري والأدبي، هذا المشروع الذي يهدف في مرتبة أولى إلى تأسيس نظرة

---

(35) البخلاء، ص. 73.

(36) الصرمة : القطعة من النخل أوالذود من الابل.

(37) الحيس : سمن وأقط وتمر تخلط وتسوّى كالثريد.

(38) البخلاء، ص. 73.

(39) البخلاء، ص. 195، 196.

إنسانية تتّسم بقبول الاختلاف، وتتميّز بمراعاة التعدّد الثقافي، وتنهض على تفهّم الآخر من خلال التسرّب إلى عبارته وتفهّم ميّزات لغته وأساليب تقطيعها للواقع ونظرتها إلى الكون.

وبعد فإنّ هذين المستويين اللذين ميّزا كتابة الجاحظ من سائر معاصريه، وهما مستوى الأجناس الأدبية أوّلا، ومستوى لغة الكتابة ثانيا لا يكوّنان في الحقيقة سوى جانب من نواميس التأليف عند الجاحظ. وقد اقتصرنا عليهما نظرا إلى وضوح صلتهما بنظرية الأدب عنده، وبتصوّره لكتابة الإضحاك وبمشروعه الأدبي عامّة. وقد خلصنا إلى أنّ كتاب البخلاء مأدبة من مآدب الأدب نضّدها أبو عثمان الجاحظ فاختار أن يصفف عليها ألوان العبارة التي ملأت عصره الأدبي. ولكنّه لم يخضع في اختياره هذا لمنوال سردي واحد أولنمط كتابي متكلّس متحجّر وإنّما صرّف فيه من ضروب الحريّة في انتقاء حكايات الأقوال وفي تحبير ألوان الأعمال ما مكّنه من محاكاة التعدّد الثقافي الحقيقي الذي تميّزت به الكلمة الأدبية في بيئته. وقد رأينا أنّ هذا التعدّد هو الخروج الدائب من فنّ قولي إلى سواه، بل هو استعداد مستمرّ للعدول عن جنس سردي إلى غيره : "وأبو عبد الرحمان هذا هو الذي قال لابنه : أي بنيّ إنّ إنفاق القراريط يفتح عليك أبواب الدوانيق (...) وعبد الأعلى هذا هو الذي كان يقول في قصصه : الفقير رداؤه علقة، ومرقته سلقة وجردقته فلقة، وسمكته شلقه [40] في طيب له كثير" [41].

فهذه الصيغة في استعمال اسم الإشارة صيغة مطّردة في كتابة البخلاء، يخرج بها الجاحظ من حديث إلى غيره دون استئذان ولكنّه يجدّد به نفس القراءة، ويكسر بواسطته رتابة القصّ. إنّ هذا العدول مذهب فنّي واتجاه إنشائي ينمّان عن وعي حادّ ببلوغ الكتابة النثرية

(40) الشلقة : واحدة الأشلاق، وهي طائفة من الأسماك رخصة العظم.

(41) البخلاء، ص. 103.

مراتب الأدب المتحرّر من الأجناس السردية البسيطة، التائق إلى كتابة التراكم المعرفي، وتنوّع الأصوات الثقافية في المدينة العربيّة القديمة.

لقد بنى الجاحظ خطاب البخلاء بناء منفتحا انفتاح مدينة البصرة على مشارق العالم القديم ومغاربه، ومتحرّكا حركة الإنسان في فضاء هذا المركز الثقافي التجاري المتعاظم عبر القرن الثالث كلّه. وقد أثمر هذا الانفتاح في مختلف مستويات النصّ القصصي، فكانت أبنية الحكايات وأساليبها وأدواتها دالّة دلالة واضحة على ثراء الذاكرة السرديّة في أسواق البصرة ومجالسها الخاصّة والعامّة. وكانت القضايا التي يثيرها موضوع البخل معبّرة بشكل معقّد على نضج البنية الثقافية، وعلى لطف التواصل بين الأفراد والجماعات. ألم يخرج حديث الجاحظ عن البخل وعن أقوال البخلاء من دائرة البيان باللفظ إلى مرتبة البيان بالنصبة وبالإشارة وإلى استعمال أنظمة سيميائية في غاية اللطافة والظرف والحسّ الأدبي ؟ يقول في البخلاء : "وهذا أبو شعيب القلاّل في تقريب مويس له، سئل عنه فزعم أنّه لم ير قطّ أشحّ منه على الطعام قيل وكيف ؟ قال يدلّك على ذلك أنّه يصنعه صنعة (...) من لا يريد أن يمسّ، وكيف يجترى، الضرس على إفساد ذلك الحسن، ونقض ذلك النظم، فحوّل إحسانه إساءة" [42].

لقد صرنا بهذا الاتجاه في كتابة التعدّد المعنوي نرى في آيات الكرم (Signes) آيات البخل فتساوت بذلك المتضادّات، وأصبحت العلامة دالّة على الشئ وعلى نقيضه. وباتت المحاسن والمساوئ متكافئة في الدلالة.

(42) م.ن. ص.ص. 71 - 72.

ولكنّ هذا التكافؤ بين المتضادّات لا يعني أنّ فكر الجاحظ سفسطائي أو "عبثي" وأنّ نظرته إلى الأشياء والظواهر تسلب العالم ما بني عليه من حكم تظهر في انتظام الموجودات، كلاّ بل إنّ هذه الكتابة تسهم في بلورة نظرية الجاحظ الفكرية، هذه النظرية التي تترك للإنسان حريّة أن يرى في الأشياء ما يراه عقله، وتنبذ بذلك وحدانية المعنى فيما يعرض علينا من العلامات، ونحن نتصفح كتاب العالم ونجول بين سطوره.

صالح بن رمضان

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 197 - 216

في موسيقى التوشيع

بقلم : **سليم ريدان**

كلية الآداب - منوبة

قال أرسطاطاليس :

«لمّا حدّدنا المنطق وجدنا فيه ما لا يبلغه اللسان إلاّ بآلة. فركّبنا العود على الطّبائع لاستخراج تلك الودائع فلمّا قابلت النّفس استماع ما ظهر منه عشقته بالعنصر».

الحصري : **جمع الجواهر ص 315**

إنّ المقصود من لفظ "الموسيقى" في العنوان هو "موسيقى الألحان" وليس موسيقى الكلام كما قد يتبادر إلى الذهن. فهذا البحث يروم التعريف بالألحان التي كان الموشح ينظم عليها. لكن لا يذهبنّ في ذهن القرّاء أنـي سأسمعهم ألحانا موسيقية وأحلّلها لبيان خصائصها فليس هذا المشغل من اختصاصي. وهذه مفارقة : أن يطرق موضوع موسيقى الألحان دون التعامل مع الألحان. هي مفارقة دراسة الموشحات بعد ما تبين لدينا عبر عدد من البحوث أنّ الموشح ينظم على لحن سابق له، بينما لم يصلنا من ألحانها شيء على نحو صحيح ثابت.

وهذا البحث يندرج من ناحية أخرى ضمن مجال من الأدب المقارن هو مجال العلاقة بين الأدب والموسيقى. وبصفة أدق بين الشعر والموسيقى. وهو ما ينزّله في صميم موضوع هذه النّدوة : الثقافة العربية في ملتقى الثقافات.

إنّ الشّعر كما هو معلوم "لغة في اللغة" ينشئها الشّعراء ضمن نظام اللّغة الصّرفي والنّحوي الذي يستنبطه النّحاة في كلّ لغة. والموسيقى هي أيضا لغة. وقديما «زعمت الفلاسفة أنّ النغم فضل بقي من المنطق لم يقدر اللّسان على استخراجه فاستخرجته الطّبيعة بالألحان على الترجيع لا على التقطيع. فلمّا ظهر عشقته النّفس وحنّ إليه الرّوح»[1].

والموشّح قد جمع بين لغة الشّعر ولغة الموسيقى معا أو بعبارة ابن رشد الحفيد (ت 595) فإنّ «المحاكاة» فيه - حسب نظريّة أرسطو - «تكون من قبل ثلاثة أشياء : من قبل النّغم المتفقة ومن قبل الوزن ومن قبل التشبيه نفسه[2]» وهذا اللقاء بين الموشّح والموسيقى قد يتمّ على نحو مخصوص مغاير لما يكون في الشّعر الخليلي. وذلك أنه قد ثبت لدينا بعد سنوات من البحث أن الموشح ينشأ على لحن سابق له، بمعنى أن كلماته متأخّرة عن لحنه وتابعة له. بيد أن التّلحين في الشعر العمودي يكون بعد إنشاء النّص الكلامي[3]. هذه العلاقة بين الموشح في معظم مدونته والموسيقى لا بدّ أن نستثني منها ما يسمى بـ "الموشح الشعري" الذي يكون على وزن عروضي، ولا يُعتد به في فن التوشيح

---

(1) ابن عبد ربّه. العقد 7 ص3 تحقيق م. سعيد العريان. دار الفكر (د. ت).

(2) ابن رشد تلخيص كتاب الشّعر لأرسطو. القاهرة 1987 ص57..

(3) انظر سليم ريدان. الغائب والشّاهد في الموشّحات الأندلسيّة تونس 2000 - الفصول في الصّفحات - 13 - 43 - 75 وانظر مساهمتنا في ملتقى الأكاديميّين التّونسيّين والإسبان. جوان. بيت الحكمة 2004، بالفرنسيّة بعنوان :

«Encore à propos dé la structure musicale du muwašššah»

بإجماع المنظرين القدامى. فالعلاقة بين الموشح والموسيقى إذن ليست من قبيل التلحين الذي يُسقط على النص الشعري الجاهز إسقاطا وإنما يكون اللحن بالنسبة إلى نصّ الموشح إطارا إيقاعيا تبنى عليه "كلمات الموشح" أثناء إنشائه. فيكون التلاؤم كلّيا بين "الايقاع الشّعري" و"الايقاع اللّحني" حسب عبارتي ابن سينا [4] ويبلغ الانسجام بينهما منتهى الجودة والإتقان ويكون له غاية التأثير في نفس المتقبّل حتّى قال ابن بسّام عن الموشحات : «تشقّ على سماعها مصونات الجيوب بل القلوب» [5] والمقصود بالسماع في كلام ابن بسّام الإنصات إلى الغناء والموسيقى. ففيم تتمثل موسيقى التّوشيح ؟ وكيف تتجلّى لنا اليوم ؟ وهل لنا منها بعض نماذجها ؟

قد يذهب البعض إلى أنّ الأمر بسيط. وهو أن نستحضر التّراث الموسيقي بكامل بلاد الشمال الإفريقي التي تلقت الموسيقى الأندلسية. وهي "المالوف" بتونس و"الغرناطي" بالجزائر و"الآلة" بالمغرب الأقصى. فجميع هذا التراث أصوله أندلسية. لكنّنا لا نكاد نتبيّن فيه الخيط الأندلسي من الخيط المغربي مما أضافه الأفارقة. وخاصة في مستوى التلحين. وقلما وصلنا ضمن هذا التراث الملحن موشح أندلسي أو زجل باللّهجة الأندلسيّة. فنصوص هذا التراث - إلاّ ما ندر منها - هي إما بالفصحى ولكنها غير منسوبة إلى أعلام من الأندلس أو لا وجود لها في مدوّنة الموشحات التي وصلتنا عن الأندلسيين، وإما أنها في لهجة من لهجات الشّمال الإفريقي، فليست إذن أندلسية في "كلماتها" على الأقلّ. أمّا ألحان هذا التراث فقد وصلتنا عبر أجيال مشافهةً لا كتابة أو تسجيلا. ثمّ وقع تسجيلها أخيرا في العصر الحديث.

---

(4) كتاب جوامع علم الموسيقى ص81. عن ألفت كمال عبد العزيز.نظريّة الشّعر عند الفلاسفة المسلمين. القاهرة 1984 ص 273..

(5) الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة ص 469.

لهذا كلّه لن أسلك في بحثي الموالي هذه السّبيل إلا في حدود ما يضمن دقّة المعلومة تاريخيا ودون التّعرض لتحليل الألحان لأن هذا ليس من اختصاصي كما قلت. لكنّي سأبقى في حدود اشتغالي باللغة في مستوى الاصطلاح خاصة وبالحضارة من حيث ما سجله لنا التاريخ منها في الموضوع.

I. إنّ موسيقى التوشيح هي مما انتشر بالأندلس عبر روافد مختلفة أهمّها ما انتقل إليها من المشرق العربيّ الإسلامي ثمّ ما كان وجد بها من التراث اللاتيني قبل الفتح الإسلامي وبعده. هذه الموسيقى هي تلك الّتي يصفها أحمد التّيفاشي (580 - 651 هـ) بقوله : «كان غناء أهل الأندلس في القديم إمّا بطريقة النّصارى وإمّا بطريقة حداة العرب (....) إلى أن تأثّلت الدّولة الأمويّة، وكانت مدّة الحكم الرّبضي (180 - 206 هـ) فوفد عليه من إفريقيّة من يحسن غناء التّلاحين المدنيّة، فأخذ النّاس عنهم، إلى أن وفد الإمام المقدّم في هذا الشّأن علي بن نافع الملقّب بزرياب (ت 238) واتّخذ السّلطان طريقته ونُسي غيرها إلى أن جاء ابن باجة الإمام الأعظم، فاعتكف مدّة سنين مع جوار محسنات فهذّب الاستهلال والعمل [6] ومزج غناء النّصارى بغناء المشرق واخترع طريقة لا توجد إلا بالأندلس مال إليها طبع أهلها فرفضوا ما سواها. ثمّ جاء بعده ابن جودي وابن الحمارة، وغيرهما فزادوا ألحانه تهذيبا، واخترعوا ما قدروا عليه من الألحان المطربة» [7]. ونعتقد أنّ من هذه الموسيقى اللّحن الّذي أجراه ابن باجة (ت 533) على موشّحه :

جرّر الذّيل أيّما جرّ وصِل السّكر منك بالسّكر

---

(6) مصطلحان موسيقيّان سنتعرّف على أوّلهما لاحقا عند الافراني.

(7) ج ح عبد الوهاب. ورقات ص453 - 454.

ولقّنه لإحدى جواري الأمير المرابطي أبي بكر بن تيفلويت (ت 510هـ) بسرقسطة وغنّته أمامه فأعجب به أيّما إعجاب ونُسجت حوله قصّة... هذه الموسيقى الأندلسيّة كما وصفها التّيفاشي تحقّق فيها اللقاء بين ثقافات الشّعوب على نحو مكثّف لا يكاد يستقصيه البحث ولا يتّسع له المجال الآن.

ولا يذهبنّ في ظنّنا أنّ ما وسمه التّيفاشي بموسيقى النّصارى هي موسيقى الكنيسة فحسب، إنّما هي موسيقى دنيويّة كانت سائدة - حسب علمنا منذ القرن 4 هـ وربّما بعده - في الأوساط الشّعبيّة أي مهمّشة. وتتقابل مع موسيقى الأوساط الأرستقراطيّة ذات الأصول المشرقيّة والإفريقيّة الإسلاميّة. وهذا حسب نصّ لأبي الطاهر التّجيبي يصف فيه ما سمعه من ألحان وأغان متنوّعة في إحدى ليال قضاها بمالقة سنة 406 هـ [8] وكان مريضا. وقد ميّز في ما سمعه بين نوعين من الغناء.أحدهما مكروه الألفاظ مضطرب الألحان أزعجه، والثّاني منسجم لطيف رَاقَ له وساعده في معاناة المرض وتعلّق بقطعة من الشّعر غنّتها جارية بغداديّة ليلتها وسبق لها أن تغنّت بها أيضا في مجلس المنصور بن أبي عامر (ت 392) ورسخت في ذاكرة أبي عامر بن شهيد (ت 426) لجودتها [9]. وأوّل أبيات هذه القطعة :

ما بالُ أنجمِ هذا اللّيل حائرةً   أضلّت القصدَ أم ليستْ على فلكِ

فالنّوع الأوّل من الغناء الذي سمعه التّجيبي يبدو أنّه من الزّجل والأغاني الشّعبيّة الّتي لم يتعوّد بها أبو الطاهر في محيطه القيروانيّ، فرفضته أذنه واستهجنه لأنّه كان غريبا عن ثقافة الشّعر والثّقافة البغداديّة أو القيروانيّة الّتي كان التّجيبي متشبّعا بها.

(8) انظر المختار من شعر بشّار ص 16.

(9) ابن بسّام. الذّخيرة 240. سليم ريدان. منابع الشّعر في الزّجل الأندلسيّ تونس 2002 ص 20- 24.

ومن روافد موسيقى الأندلس الغناء الحجازي [10] ثمّ البغدادي هذا الّذي نقله زرياب (ت 238) فأربى دوره على سابقيه إلى الأندلس من الموسيقيين والمغنين، رواية وإبداعا [11]. ويبدو أنّ زريابا كان ملمّا بنظريّات الكندي (ت 257هـ) في الموسيقى. إذ هو قد اهتمّ بإضافة وتر خامس إلى العود. وهي فكرة أوردها الكندي عن فلاسفة اليونان في موطنين من مؤلّفاته [12]. ولم يبيّن كيفيّة إجرائها. بيد أنّ زريابا قد حرص على إدخالها - حسب الرّواية التّاريخيّة - حيّز التّطبيق، مخالفا بذلك ذوي الخبرة بالعزف على العود من كبار الموسيقيّين المشارقة أمثال غريمه إسحاق الموصليّ (ت 235 هـ / 850م) ومن لف لفّه. فهؤلاء لم يروا أنّهم في حاجة إلى هذا الوتر الخامس لأداء بعض الأنغام [13]. ويستخفّون برأي الفلاسفة وبمن يبدي اعتناء به [14]. بيد أنّ زريابا أخذ برأي الكنديّ ونفّذه ممّا يدلّ على أنّه مطّلع على مؤلّفيْه المشار إليهما، حيث أورد فكرة الوتر الخامس [15].

---

(10) نفح الطّيّب تحقيق إ.عبّاس 130.3.

(11) انظر في شأن زرياب بالأندلس نفح الطّيّب. 196 محمد الصغير الإفراني. المسلك السّهل في شرح توشيح ابن سهل. تحقيق محمد العمري المملكة المغربيّة 1997 ص 125 - 126 وقد أعارنا الصّديق حمّادي صمود مشكورا نسخة منه.

(12) انظر : أ * "كتاب المصوّتات الوتريّة من ذات الوتر الواحد إلى ذات العشرة أوتار".
ب * "رسالة في خبر صناعة التّأليف".
"كلاهما ضمن مؤلفات الكنديّ الموسيقيّة. تحقيق زكريّاء يوسف. بغداد ط 2. 1984 حسب التّرتيب ص 49 - 78 والرّسالة الثّانية تحقيق يوسف شوقي القاهرة 1969 ص 75 (المتن وهو غامض على غير المختصّ) 118 - 119 (شرح المحقّق).

(13) يحيى بن المنجّم. رسالة في الموسيقى. تحقيق زكريّاء يوسف. القاهرة 1964 ص 17 - 18.

(14) الإصفهاني. الأغاني. دار الفكر. بيروت ط 2 .1995 . -V- ص281.

(15) انظر في شأن هذا الوتر الخامس محمد لسعد قريعة :
«Le mythe de la 5 eme corde de Ziryab»
مجلّة دراسات أندلسيّة (تونس) عدد 16. جوان 1996 ص 5 على اليسار حيث يبسط لسعد قريعة المسألة لدى الكندي ويحلّلها تقنيّا تحليلا مفيدًا.

II. هذه الموسيقى الأندلسيّة بشتّى روافدها كانت قوام بنية الموشّح والزّجل. منها استمدّا أسماء مركّباتهما. والتّسمية ليست مجانيّة إنّما تدلّ على أنّ المسمّى في كلمات الموشّح أو الزّجل - يطابق أو يماثل المسمّى في اللّحن من حيث إيقاعه.

* أولى هذه التسميات مصطلح" موشّح" نفسه. فقد ورد عند الكنديّ (ت 257هـ) دالا على ضرب من الألحان. ويرافده لفظ "الضّفير" [16]. فكلا اللفظين ورد في نفس الرّسالة الّتي احتوت فكرة الوتر الخامس. فلعلّ زريابا هو آلّذي نشرهما بالأندلسِ. فهما في صميم مشاغله، ولا يمكن أن يطلع على فكرة الوتر الخامس دون أن يطلع عليهما.

هذا فضلا على أنّ المسلّم به أنّ كلّ ما كان يظهر بالمشرق من مؤلّفات كثيرا ما كان ينقل إلى الأندلس فور الاطّلاع عليه. وخاصّة منه ما يكون محلّ منافسة بين المشارقة والأندلسيّين ومن يواليهم من الوافدين على الأندلس. وزرياب دخل الأندلس سنة 206 هـ ونفسه كانت تفيض تحدّيا لأشهر أعلام الموسيقى في بغداد وهو إسحاق الموصلي (ت 235) فلا غرو أن يتّجه حينئذ وجهة مغايرة له فيأخذ بآراء

---

(16) انظر مؤلّفات الكنديّ الموسيقيّة المذكورة أعلاه (هامش11) ص61. أو رسالة في خبر صناعة التّأليف للكندي تحقيق يوسف شوقي القاهرة 1969 ص 107 - 108 - 182 (شرح المحقّق). قال الكنديّ «فأمّا على كَمْ ضَرْبٍ يكون اللحن فهو ينقسم أوّلا قسمين أحدهما التّالي والآخر اللامتتالي. أمّا المتتالي فالابتداء من نغمة ثمّ التّزيد في الحدّة أو الثّقل على استقامة. وأمّا اللامتتالي فينقسم قسمين أحدهما - اللّولبيّ» والآخر الموشّح (...) (ص107) أمّا اللولبيّ فأن يبتدئ بنغمة (...) وأمّا النّوع الثّاني من الذي ليس بمتتال المسمّى الضّفير فهو...(ص108). ويقول المحقّق والشّارح يوسف شوقي (ص182) ويندرج تحت نوع "الموشّح" من التّأليف نمطان : الضّفير المشتبك (Interloking Braid) والضّفير المنفصل (Separate Braid).
وقد وصف الكنديّ نوع الموشّح بأنّه الضّفير إشارة إلى التواء المسار النّغمي وتداخله كضفائر الشّعر».

الفلاسفة وينشر مصطلحا تهم الموسيقيّة إثراء لموسيقى الأندلس والثّقافة الأندلسيّة في عهد عبد الرحمان الأوسط (206 - 238 هـ) وقد عرفت من الانفتاح للثّقافات الأخرى حينئذ ما هو معلوم ثمّ بحثا عن الطرافة والتّميّز وطلبا للشّهرة ولو كان ذلك بزائف الغرائب (17) ثمّ ما أدرانا فلعل لهذا الوتر الخامس سرّا. ثمّ إنّ مصطلح موشّح ليس الوحيد المستمدّ من مجال الموسيقى فلنا تسميات أخرى.

* الدور جمع أدوار ويفيد جملة موسيقيّة. ويطلق على الموسيقى عموما فلنا مثلا "كتاب الأدوار" للأرموي (ت 693) وهو في الموسيقى. وربّما يكون هذا اللفظ من أصل غير عربي. فاللحن السّابع في ترتيب اللّحون عند الكنديّ يسمّى لدى الإغريق (Dorian) (18). أمّا في نصّ الموشّح فيطلق الدّور على مقطع (strophe) شعريّ يقع في صدارة بيت الموشّح ويتألف من جزءين فأكثر ويليه القفل. فما الداعي لتسمية الدّور دورا في نصّ الموشّح إن لم يكن ذلك من منطلق الموسيقى ؟

* القفل : وهو مقطع يلي الدّور في بيت الموشّح والموسيقيّون يستعملون "قفلة".

* المنقال : وهو مرادف للمطلع. ومادّة "نقل" مستعملة بكثرة في الاصطلاح الموسيقي. وهذه التّسمية مازالت غامضة لدينا لكنّها تبدو كأنّها في علاقة بوظيفة موسيقيّة يؤديها المطلع في الموشّح عند

---

(17) يبدو أنّ زريابا قد أراد من تطبيقه فكرة الوتر الخامس مجرّد الإغراب على الأندلسيّين. شأنه شأن الكثير من الوافدين على الأندلس من المشارقة في كثير من العلوم والمعارف. فالقدماء والمعاصرون من علماء الموسيقى لا يرون حاجة إلى الوتر الخامس. انظر ما سبق. وكذلك فصل لسعد قريعة المذكور أعلاه.

(18) رسالة في خبر صناعة التأليف للكنديّ تحقيق شوقي يوسف القاهرة 1969 شرح المحقّق ص 165.

الاقتضاء فيحضر بحضورها ويغيب بغيابها. ويسمّى الموشّح تامّا في الحالة الأولى وأقرع في الحالة الثّانية.

* "العروس" سمّي به أحد الموشّحات المشهورة وهو الموشّح العروس. وآل بنا البحث في شأنه إلى أنّه مصطلح موسيقي يطلق على لحن من جملة ألحان أجريت على القرآن في "القراءة بالألحان" [19] مما سنذكره في الفقرة الموالية. أمّا الموشّح الموسوم به فهو أغنية زفاف [19م] (chant nuptial) على غرار ما كان يوجد في الشّعر اللاتيني.

هذه الأسماء الّتي تطلق على نصّ الموشّح ومركّباته هي مستمدّة من مجال الموسيقى الذي هو أقدم من الموشّح. وبعضها بان لنا مصدره (الكندي) [20] وناشره (زرياب) بالأندلس على وجه التّرجيح المؤكّد. وقد آل بنا البحث إلى القطع بأنّ بنية الموشّح ومركّباته تخضع لمقتضيات هذه المفاهيم في الموسيقى وربّما تطابقها من حيث مداها وإيقاعها وهذا ما يعلّل إطلاقها على هذه المركّبات [21]. لكن هذه المصطلحات

---

(19) انظر في شأن كلّ هذه المصطلحات سليم ريدان. الغائب والشّاهد في الموشّحات الأندلسيّة. تونس 2000. المعجم ص163 وما يليها. «أمّا القراءة بالألحان، فانظر محمد الطالبي. دراسات في تاريخ إفريقيّة م. ج.ت 1982 ص 351 (بالفرنسيّة).

(19م) مما يؤكّد علاقة هذا الموشّح بطقوس الزّفاف - فضلا عن التّسمية - اشتراكه مع رسالة لابن الخطيب - توجّه بها لصديقه ابن خلدون على سبيل الدّعابة بمناسبة زواجه من الجارية هند - في ذكر بعض ما تعرفه العروس من عنف ليلة زفافها. (انظر الرسالة في نفح الطّيب - VI - ص176 السّطران 2 - 3).

(20) انظر بحثنا بالفرنسيّة :

«Encore à propos de la structure musicale du muwassah "Colloque international Rencontre des Académiciens Tunisiens et Espagnols Bayt-al-Hikma Carthage - Tunis juin «2004.

(21) أكّد محمد الصّغيّر الإفراني صراحة أنّ جلّ الموشّحات كانت منظومة على ألحان خارجة عن أوزان الشّعر رأسا. انظر "المسلك السّهل..." المذكور أعلاه ص 102.

ذات البعد الموسيقي لم يصلنا من مسمّياتها في الموسيقى شيء صريح النّسبة إلى الأندلس. ولكنّه يبقى ضمنيّا في تراثنا الأندلسيّ الأصيل.

III. من مصادر موسيقى التّوشيح ألحان متوسّطيّة مشرقيّة أجريت في قراءة القرآن بالألحان. وهذا النّوع من القراءة عرف بالمشرق منذ القرن الثّالث للهجرة ذكره أبو نصر الفارابي في كتاب الموسيقى الكبير [22] ودخل الأندلس. فمن أعلامه بها نُميّ بن نميّ بن قطام (322 - 265هـ) [23]. كان إمام النّاصر (350 - 300). ومن هذه الألحان ما ذكره أبو بكر الطّرطوشي (ت 520) قال : «ومن ألحانهم في القرآن البيزنطيّ والرّوميّ (= اليونانيّ) والحسّاني والمكيّ والإسكندراني والمصري والكرونديّ والرّاعيّ والدّيباج والياقوت والعروس والدّرقون (أو الزّرجون) والمرجي والمجوسي والمنمنم والسّنديّ وغيرها. كرهنا ذكرها خوف التطويل» [24]. ويضيف الطّرطوشيّ في موطن آخر من نفس المصدر "اللحن الصّقلبي".

كلّ هذه الألحان في أصلها دنيويّة (profanes) تُجرى في الغناء وفي أجواء الطّرب. لكنّها أجريت في قراءة القرآن. لذلك أعتبر الطّرطوشيّ ذلك من البدع. ومن هذه الألحان "العروس" الّذي وُسم به موشّح مشهور لابن غرلة الأندلسي لأنّه بُني على ذلك اللحن. لذلك لا نستبعد أن تكون سائر الألحان ممّا ذكره الطّرطوشيّ قد أُجريت عليها هي أيضا موشّحات وأزجال مثل "العروس"، لا سيما وأنّ بعضها يشير إلى بعض مواضيع الموشّح مثل "الزّرجون" (= الخمر).

---

(22) أبو نصر الفارابي (ت 369) كتاب الموسيقى الكبير. تحقيق خشبة والحفني. دار الكتاب العربي. القاهرة (د.ت) ص68.

(23) ابن الفرضي. تاريخ العلماء والرواة للعلم ص157. رقم 1504.

(24) أبو بكر الطّرطوشي. كتاب الحوادث والبدع. تحقيق عبد المجيد التّركي دار الغرب الإسلامي بيروت 1990 ص 189 الفقرة. 139.

وممّا يلفت الانتباه في تسميّات هذه الألحان أنّ الكثير منها ينسب إلى أمكنة بعضها منتشر على ضفاف حوض البحر المتوسّط الشّرقيّ كالإسكندرانيّ والمصريّ والرّوميّ (= اليونانيّ) والبيزنطيّ. وبعضها منسوب إلى الحجاز أو بعض بلاد الشّرق الأقصى كالسّنديّ. فهذه الألحان تنتمي إلى ثقافة العالم القديم واحتضنتها حواضر الشّرق الأزليّة أو المحدثة. وممّا يثير التّساؤل من هذه الأسماء اللحن الإسكندرانيّ. فهل له علاقة بالوزن المشهور في الأشعار الأوروبّيّة (l'alexandrin) فهذا اللحن ربّما عاد إلى العهد الهليني بمصر. على أنّنا لا نأمل أن نتأثّر مسار هذا اللحن أو وزنه لدى الأوروبّيّين لأنّ التّراث الموسيقيّ الأوروبّيّ قد وقع تنميطه منذ القرن 16 م سواء منه أغاني الكنيسة (الرّهبانيّ) أو الأغاني الشّعبيّة الدّنيويّة.

IV. أخان التحقت بالتراث الموسيقيّ بالمغرب الأقصى وربّما بكلّ بلاد الشّمال الإفريقي باعتبار اختلاف الأسماء للمسمّى الواحد. لكنّ المجال لا يتّسع للنّظر في اختلاف التسميات. فلنقتصر على تراث "برّ العدوة".

يقول محمّد الصّغيّر الإفرانيّ (ولد حوالي 1108هـ وكان حيّا سنة 1150هـ) متحدّثا عن الموشّح : «ولم يلتزموا في أوزانه بحرا من البحور الخمسة بل صنعوا على كلّ بحر منها (؟)» [25]. لعلّه يقصد بهذه الجملة الغامضة أنّهم لم يقتصروا على البحور الخمسة عشر المستعملة من دوائر الخليل الخمسة وإنّما تجاوزوا ذلك إلى المهمل منها. ثمّ يضيف الإفرانيّ : «وربّما استعملوه في الألحان المولّدة والطبوع المخترعة

(25) كذا ورد النّصّ في إحدى نسخ الإفراني المخطوطة (و32). على أنّ المحقّق محمد العمري - شفاه الله - أثبت "البحور الخمسة عشر" (ص 102) اعتمادا على نسخ أخرى من الكتاب ولم يعلّل اختياره لكنّ الجملة الثّانية تصبح أكثر غموضا بهذا التّنقيح. لذلك فضّلنا الرّواية الأقلّ غموضا.

والنّغمات المستحدثة الخارجة عن أوزان العرب رأسا. وهذا الاستعمال أغلب عليهم» [26].

إنّ كلام الإفرانيّ صريح في أنّ الموشّحات تنظم على لحن "خارج عن أوزان العرب". فما عسى أن تكون هذه الألحان ؟

لقد حرص الإفرانيّ على ذكرها بأسمائها في التراث المغربي. لكن بعض المصطلحات منتشرة في كامل بلاد الشّمال الإفريقيّ. يقول : «ونحن نذكر هنا إن شاء الله أسماء الطّبوع وألقابها عند أرباب هذه الصّناعة ونرجع لما يُستعمل عليه التّوشيح [27] منها فنقول : ذكروا أنّ سائر التّلاحين والنّغمات على اختلافها وتباين أشكالها راجع إلى خمسة أصول [28]، عنها تتفرّع الطّبوع الأربعة والعشرون الدّائرة اليوم بين أهل الموسيقى. فأمّا الأصول فالذّيل والزّيدان والماية والمزموم والغريبة المحرّرة. فيتفرّع من الذّيل ستّة وهي : رمل الذّيل وعراق العجم وعراق العرب ومجنّب الذّيل ورصد الذّيل واستهلال الذّيل. وعن الزّيدان ستّة وهي الحجاز الكبير والحجاز المشرقيّ والعشاق والحصّار والاصبهان والزّوركند، وعن الماية أربعة. وهي رمل الماية وانقلاب الرّمل والحسين والمشرقيّ. فهذه تسعة عشر. وتصير بزيادة الأصول الأربعة ثلاثة وعشرين. فإذا أضفت لها الأصل الخامس - قالوا ولا يتفرّع عنه شيء - بلغ العدد أربعة وعشرين (..) فإذا كنت على بصيرة في الطّبوع وأحطت

(26) المسلك السّهل للإفراني ص 102.

(27) يقصد النّوعَ لا الواحد حسب ما يبدو مما يلي.

(28) أصول الألحان عند المشارقة ثمانية وتسمّى "مقامات" وقد عرفها الأندلسيّون إذ ذكرها ابن السّيّد البطليوسي (ت521) في كتابه "شرح سقط الزّند" من أشعار المعرّي. (انظر شروح سقط الزّند - III - ص 1189) وقد أوردنا نصّه في كتابنا "الغائب والشّاهد في الموشّحات الأندلسيّة" ص109. وعلّقنا عليه مقارنة بنصوص مشرقيّة في الموضوع. فهل تطوّرت أو اختزلت لدى المغاربة في عصر الإفراني (القرن 18م) فصارت 5 فقط ؟

بفصولها وفروعها فالذي يجري عليه استعمال التّوشيح المذكور [29] بين أرباب الموسيقى، حسبما أخبرني به بعض أهل الفنّ - وإنّما يسأل عن كلّ فنّ أربابه - الحُسين. وهو أشهر ما يَستعمِلُ التّوشيحُ [30] عندهم. وقد استنبط له الإمام الشّهير أبو زيد سيدي عبد الرّحمان الفاسي (...) صنعة على رصد الذّيل... [31]».

فموشّح ابن سهل الإسرائيليّ هو على لحن "الحُسين" منذ إنشائه. وهذا اللحن "هو أشهر ما يَستعمِلُ التّوشيحُ عندهم" حسب عبارة الإفرانيّ. معنى هذا أنّ هذا اللحن قد نظمت عليه عديد الموشّحات. على أنّ بعض كبار الموسيقيّين المغاربة المتأخّرين قد استنبطوا لموشّح ابن سهل لحنا آخر على "رصد الذّيل". أي أنّه لُحّن من جديد على نحو ما يصنع بالشّعر الخليلي. ومن سوء الحظّ أنّ الإفرانيّ لم يذكر موشّحات أندلسيّة أخرى مع ألحانها من مجموع الألحان التي ذكر. على أنّ كلّ هذا الّذي ذكره الإفرانيّ عن موسيقى التّوشيح نقلا عن بعض المصادر القديمة قد كشف لنا سرّ إيقاع الموشّحاتِ وحقيقة أوزانها وهي أنّها في جلّها مستمدّة من الموسيقى لا من العروض.

وقد أمكننا من ناحية أخرى تدارك ما لم يذكره الإفرانيّ عن ألحان الموشّحات تداركا جزئيّا فاقتصرنا على اعتماد بحث في تراث المغرب الأقصى الموسيقي عسى أن نوسّع آفاق البحث مستقبلا في التّراث الموسيقي المغاربي، وريث الموسيقى والموشّحات الأندلسيّة.

V. ألحان أجريت على موشّحات أندلسيّة في تراث المغرب الأقصى الموسيقي: يهمّني في سياق هذا البحث أن أذكر بعض النّماذج

(29) واضح أنّه يقصد هنا موشّح ابن سهل "هل درى ظبي الحمى أن قد حمى" المعني بالشّرح.

(30) يقصد فنّ التّوشيح عموما أي النّوع.

(31) المسلك السّهل" المذكور 121 - 123 - 124.

التي وقفت عليها في كتاب "الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة" [32] لباحث من المغرب الأقصى يبدو متمرّسا بفنّ الموسيقى القديمة وهو عبد العزيز عبد الجليل. نتبيّن من خلال هذه الدّراسة الموثّقة أنّ التّراث المغربيّ قد حافظ على عدد من هذه الألحان التي ذكرها الإفرانيّ مرفوقة بما أُجري عليها من الموشّحات الأندلسيّة. وبعض هذه النّصوص قد جاء على أكثر من لحن، ممّا يدلّ على أنّ بعض الموسيقيّين كانوا يعاملون الموشّحات معاملتهم للشّعر الخليليّ، ظنّا منهم أنّ الموشّح كان يلحّن بعد إنشائه كالشّعر، وغاب عنهم أنّه كان ينشأ على لحن سابق له ممّا لعلّه تسبّب في تلاشي الكثير من الألحان الأصيلة التي أجريت عليها موشّحات. وعلى كلّ فهذه نُفاضة الجراب ممّا نعلم من موسيقى التّوشيح :

1 - من "بسيط الاستهلال" [33]

العود قد ترنّم بأبدع تلحين
وشقّت المذانب ريّاض البساتين

(1)

وغنّت الطّيور على قضب البان
وأضحك السّرور أساور الميدان
فكلّنا أمير بالرّاح وسلطان
من وتر تكلّم بالسّحر المبين
وطائر تجاوب على الرّياحين

(32) ظهر الكتاب في سلسلة عالم المعرفة رقم 129 سبتمبر 1988. الكويت.

(33) عبد العزيز عبد الجليل. "الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة". سلسلة عالم المعرفة عدد 129 سبتمبر 1988 ص173. والنّص من موشّح منسوب إلى ابن رافع رأسه الطّليطلي شاعر المأمون بن ذي النّون (435 - 467 هـ) ملك طليطلة. انظر ديوان الموشّحات الأندلسيّة جمع و تحقيق سيّد غازي الإسكندريّة 1979 - I - ص39.

2 - من "قائم ونصف الإصبهان" [34]. والنّصّ من موشّح لأبي بكر بن زهر (ت 595هـ) :

يا عاذليّا * إلى متى تعذلاني * أقصرا شيّا
قد متّ حيّا * والمبتلى بالغوّاني * ميّت حيّا
سطا عليّا * حلو اللما والمعاني * عاطر الرّيّا
هلال كلّة * غزال أنس يفوق * سائر الغزلان
يا ليت شعري * هل لي إليه طريق * أو إلى السّلوان

3 - من "قائم ونصف الرّصد" [35] (= رصد الذّيل) والنّصّ من الموشّح المذكور أعلاه لابن زهر (ت 595 هـ) :

هل تستعاد * أيّامنا بالخليج * ولياليا

4 - "نوبة رمل الماية". وهي تحتوي نصوصا ثلاثة [36] :

أ * المطلع والبيت 1 من موشّح ابن زهر المذكور أعلاه :
ما للموله * من سكره لا يفيق * يا له سكران
من غير خمر * أنا الكئيب المشوق * يندب الأوطان [37] :

(34) "الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة" المذكور ص160. وفيه النّصّ. على أنّ الموشح لا يوجد كاملا إلاّ في "عدة الجليس ومؤانسة الوزير والرّئيس" لابن بشرى الغرناطي تحقيق أ. جونز أكسفورد 1992 رقم 267 (البيت 3).

(35) الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة المذكور ص 160. ولم يذكر من النّصّ إلاّ هذا الغصن 1 من الدّور الأوّل. وهو من الموشّح المذكور أعلاه لابن زهر (هـ32).

(36) الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة ص 157 وفيه النّصّ من الموشّح المذكور أعلاه لابن زهر.

(37) تعدّدت رواية هذا المطلع واضطربت بعض عباراته أحيانا : ولقد أثبتناه كما جاء في مصادر صاحب "الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة". وفي "عدّة الجليس لابن بشرى الغرناطي رقم 267 (مذكور أعلاه)" : "من للمولّه" عوض "ما -..." و"أمّا الكئيب المشوق" عوض "أنا الكئيب ..." - وفي مقدمة ابن خلدون بيروت 1967 ص1143 : "ما للمولّه" عوض "من..." - و"ما للكئيب المشوق" بتسكين القافية في كلّ الأقفال. وهو ما يخلّ بالوزن عوض "أنا الكئيب..."

(1)

هل تستعاد * أيّامنا بالخليج * وليالينا
إذ يستفاد * من النّسيم الأريج * مسك دارينا
وإذ يكاد * حسن المكان البهيج * أن يحيينا
روض أظلّه * دوح عليه أنيق * مورَق فينان
والماء يجري * وعائم وغريق * من جنا الرّيحان

ب * بيت من موشّح لعبد الرّحيم البرعي وقيل للشّشتري[38] (ت 668) :

ما راحتي لاّ لقا الأحباب
هم سادتي الواقفون بالباب
أحبّتي عيشي بهم قد طاب
عيشي يطيب ويجتمع شملي
إذا نصيب خلوة مع خلّي

ويذكر عبد العزيز عبد الجليل أنّ هذا الموشّح يغنّى على" طبع حمدان" الملحق بنوبة رمل الماية فلا نكاد نعرف حينئذ أيّهما لحنه الأصليّ الذي نُظم عليه منذ إنشائه .

ج * المطلع والبيت الأوّل من موشّح لابن الخطيب[39] (ت 776هـ) :

ربّ ليل ظفرت بالبدر ونجوم السّماء لم تدر

(38) الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة ص.157. وفيه النّصّ. وهو غير وارد في ما وصلنا من موشّحات الشّشتري. ولا وجود لعبد الرّحيم البرعي في فهرس الوشّاحين بديوان الموشّحات الأندلسيّة لسيّد غازي - ويوجد عبد الرّحيم بن العبد من ممدوحي الأعمى التطيلي (ديوان الموشّحات 271).

(39) الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة (ن. ص) وفيها النّصّ. وانظر كامل الموشّح في ديوان الموشّحات الأندلسيّة 489.

(1)

حفظ الله ليلنا ورعي

أيّ شمل لنا قد اجتمعا

غفل الدّهر والرّقيب معا

ليــت نهــر النّهــار لم يجــر   حكــم الله لــي علــى الفجــر

5 - من "درج رصد الذّيل" والنّصّ يتـألّف من البـيـتين التّـاليين لابن زيدون [40] مطلعا :

يا ليـل طـل أو لا تطـل [41] لا بـدّ لـي أن أسهـرك

لو كان عنـدي قمـري   ما بتّ أرعـى قمـرك

يليهـمـا بيت مـوشّح مـزدوج مـخـمّس. وفـيـه بعض التّـحـريف المخلّ بالوزن والقافـيـة. وقد التزم الوشّاح تذييل القافية في الشّطرين الأوّلين من الغصنين الأوّل والثّاني من الدّور، وفي الشّطر الأوّل من السّمط الأوّل من القفل. وهـذا التّذييل فـي القفل خـاصّة يدلّ على أنّ الوشّاح قـد غـيّر في قافية صدر البيت الأوّل لابن زيدون فصارت مـذيّلة : "لا تطُولْ" عوض "لا تطُلْ". لذلك جـاء "المقطع" في صدر السّمط الأوّل من القفل "العـذُولْ". ولم يرد بيت المُوشّح هـذا في ديوان الموشّحات لسـيّد غـازي. لكـن أبا بكر بـن زهر له موشّح على هـذا الوزن [42] وخرجته هذان البيـتـان لابن زيدون. إلا أنّ ابن زهر ذيّـل القـافـيـة فـي البـيـت الأوّل فـوردت "لا تطول". فـهـذا الموشّح المجهول المؤلّف يتّفق فـي الوزن وتقـفية الأقفال مـع مـوشّح ابن زهر فلا يـستبعد أن يكون موشّح ابن زهر على نفس اللحن أيضا.

(40) الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة ص190. والبيـتـان في ديوان ابن زيـدون. جمع وتحـقـيق على عبد العظيم القاهرة د ت. ص 182.

(41) كذا ورد هذا الصّدر في "الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة" غير مذيّل وكمـا هو في ديوان ابن زيدون.

(42) ديوان الموشّحات الأندلسيّة ص89.

ويذكر عبد الجليل أنّ الوشّاحين المغاربة كثيرا ما يستبدلون بالنّصّ الأندلسي نصّا مغربيا أو بالنّصّ الدنيوي نصّا دينيا (43). وهو ما تسبّب في غياب النّصوص الأندلسيّة عن ألحانها في المصادر.

وفي نهاية هذا القسم الأخير من البحث لا بدّ من أن نلاحظ أنّ هذه الألحان التي شفعت بنصوص أندلسيّة قد وردت في مصادر متأخّرة من تراث المغرب الأقصى في الموسيقى. ويبدو أنّ ألحانها قد سجّلت أخيرا مثلما هو الحال بالنّسبة إلى ألحان"المالوف" التّونسيّ فلا بدّ إذن أن نأخذ بعين الاعتبار ما يمكن أن يكون قد طرأ على ألحانها من تغييرات بمرور الزّمن. ولكنّها تبقى رغم ذلك من موسيقى التّوشيح أو من بقاياها لارتباطها على مرّ الزّمن بنصوص الموشّحات الأندلسيّة.

وختاما فإنّنا بعد هذا التحليل المقتضب يمكننا أن نستنتج ما يلي بصفة وقتيّة :

1. إنّ موسيقى التّوشيح تنهل رأسا من معين الموسيقى لدى فلاسفة اليونان في الكثير من مقولاتها. فمنها استمدّ الموشّح اسمه وأسماء بعض مركّباته : الموشّح، الضفير، الأدوار، المنقال، العروس إلخ. مما شغل بال فلاسفة الإسلام أخذا وتصرّفا عن فلاسفة اليونان بدءا بالكنديّ. وقد كان لزرياب فيما يبدو دور مهمّ في نقل بعض مقولاتها إلى الأندلس ونشرها حتّى تفاعلت هناك مع روح التّوشيح الكامنة وعبقريّته فكانت أهمّ رافد في تكوينه.

2. إنّ هذه الموسيقى كانت وليدة حياة التّحضّر وتطوّره عبر حواضر الشّرق القديم. لكنّها تلقّت في العهد الإسلامي نوافح ولوافح من حياة الصّحراء وثقافة البادية فكان اللقاء خلاّقا بالأندلس في

(43) انظر الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة ص 153 - 156 - 160.

مستوى فنّ التّوشيح كلاما (العروس لحنا وكلمات مثلا) والمعمار الفنّي هندسة وعمرانا وبناء (قصر الحمراء أو جامع الأمويّين)...

3. إنّ جميع هذه الرّوافد قد استقطبها الحدث القرآني نصّا مقدّسا وحضارة منفتحة، فأجريت ألحانها على القرآن - كما لعلّها كانت تُجْرَى على سائر النّصوص المقدّسة - وانتشرت في منتديات الأنس والطّرب ضروبا من الرموز تشي بمعاناة الإنسان في طقوس العبور أو ما قد يبدو منها كالسّرور وهو من شؤون الشّجون.

4. ولئن كانت هذه الموسيقى مصبّا لروافد متعدّدة ومتنوعة لكأنّها احتفظت في جوهرها بما يتفاوض وخلد الإنسان. يستوي في ذلك ما تردّده الفئات الشعبية في كلّ المجتمعات، شرقا وغربا كلحن "العروس" تشكّل موشّحا بالأندلس وانتشر بالشّرق قرونا فيما بين القاهرة وبغداد، من زمن ابن سناء الملك (ت 608) إلى عصر الحلّي (ت 750) وبعدهما أنشودةَ حبّ وعشق تجمع بين الرّجل والمرأة في الزّفاف وتستمد جذورها في الغابرين مما نعلمه من ثقافة اللاتين [44] أو مما لا نعلمه من سواها - يستوي هذا وما هو من ثقافة الخاصّة سواء أدانت باليهوديّة أم بالمسيحيّة أم بالإسلام أم بما كان من عهود الوثنيّة عقائدَ لم تستطع الأديان الثّلاثة أن تمحوها على مرّ الزّمن.

5. هذه العلاقة بين الموسيقى والزّجل والموشّح تفتح أفقا جديدا في العلاقة بين هذا الإنتاج الأندلسي وأشعار شعراء التروبادور في مجال الأدب المقارن. فالوشّاحون والزّجّالون كانوا شعراء وموسيقيّين، وكذلك كان شعراء التّروبادور. فجميعهم كان ينشئ الشّعر على الألحان. هذا الجمع بين الشّعر والموسيقى على هذا النّحو المخصوص مدعاة لمزيد النّظر والبحث عسى أن يدرك فيه كنهه الإنساني.

---

(44) يوجد في التراث اللاتيني "أغاني الزّفاف" (chants nuptiaux).

6. لقد تلقّت الأندلس كلّ هذه الرّوافد، ونواتها أصول ثمانية تسمّى "مقامات" بالاصطلاح المشرقي : الثّقيل الأوّل وخفيفه والثّقيل الثّاني وخفيفه والهزج وخفيفه والرّمل وخفيفه متغيّرة مع الزّمن رغم ثوابتها بشهادة ابن السّيد البطليوسي [45] (ت 521). ثمّ خرجت هذه اللحون من الأندلس إلى بلاد الشّمال الإفريقي واتخذت أسماء أخرى في الاصطلاح "المغربي" لا نكاد ندرك علاقتها بالمسمّيات الأولى. كأنّ الأندلس قد صبغتها بمناخها الطّبيعي والحضاري الجديد - القديم : الماية والذيل والمزموم والحسين... ونسجت حولها أساطير [46]. وبعض المصطلحات يبدو فارسيّا أو إغريقيّا... لكنّ أسماءها - مهما كانت لغتها المرجع - لا تبدو علاقتها بمسمّياتها معلّلة عقلا كأنّما نشأت في الأساطير. وهل ثمّة مجال أدعى إلى الأسطورة والخيال من هواتف الألحان ؟ على أنّ هذه الألحان المسمّيات، بناء على ما وصلنا منها مشفوعا بنصوص محكّمات يبدو آية من آيات جمال اللحن والكلمات.

سليم ريدان

(45) شروح سقط الزّند ص1189.

(46) الموسيقى الأندلسيّة المغربيّة ص 64 - 65.

حوليات الجامعة التونسية - عدد 51/2006 ص ص 217 - 238

الرمز والمطلق
في ردّ الجاحظ على الشعوبية

بقلم : **محمد علي القارصي**
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
تونس

تعد مؤلفات الجاحظ من المصادر الأساسية التي يلجأ إليها الدارسون لدراسة هذه الظاهرة وتمحيص النظر فيها وفي دوافعها ونتائجها وانعكاساتها على الواقع الاجتماعي في القرنين الثاني والثالث الهجريين في ظل الدولة العباسية.

وما يتجلى من مؤلفات الجاحظ كفيل بتقديم صورة عن هذا التيار إن لم تكن مطابقة للواقع التاريخي تمام المطابقة، وهو أمر عسير إثباته، فهي تمكننا من بيان خصائص هذا التيار في نظر الجاحظ الأديب والمتكلم المعتزلي المدافع عن موقف حضاري، أركانه الأساسية بيان فضل الحضارة العربية الاسلامية على الحضارات القائمة آنذاك أو ما استمر منها في بنى وأشكال ثقافية رمزية مختلفة [1].

(1) من المفيد في هذا المجال الإطلاع على موقف ابن قتيبة من الشعوبية وهو معاصر للجاحظ (ت 276 هـ) في الدراسة المفيدة :
Gérard Leconte, Ibn QUTAYBA. L'homme, son œuvre, ses idées. DAMAS, 1965, chap V, P.P. 343-359.

لم يكن الجاحظ بعيدا كذلك عن المجال السياسي الحارق فانضاف إلى موقفه الحضاري موقف سياسي - زمن الخليفة المأمون خاصة - يراعي مصلحة السلطة السياسية القائمة ولم تكن هذه المصلحة كما يبدو من خلال موقفه إلا دعامة لموقفه الحضاري الدفاعي العام القائم في منطلقه على تحديد ما تمثله الشعوبية من خطر وتقدير أبعاد ذلك وانعكاساته : إذ يقول : "إن عامة من ارتاب بالاسلام إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية" (2).

إن الجاحظ في تتبعه الاتجاهات الثقافية والفكرية المؤثرة في مجرى الحياة السياسية يرى الشعوبية أصلا أول يهدّد العقيدة الاسلامية في عصره وتهديد العقيدة يقضي على الدين من الأساس ولا يحيل كلام الجاحظ على أولية تاريخية مضبوطة بقدر ما يحيل في رأينا على أولية المنشأ الداعي إلى زحزحة الاعتقاد الراسخ في الديانة الاسلامية وقواعدها والجدال في ذلك . ليس الدين الاسلامي وقواعده في رأي الشعوبية مما ينبغي اعتناقه أو البقاء عليه والتسليم بتعاليمه تسليما : الشعوبية في رأي الجاحظ المنشأ الأول للريبة الفكرية والعقائدية ولئن لم يحلل الجاحظ مجالات الارتياب بالاسلام فمن اليسير أن ندرك أن الارتياب، كما يشير إليه يمس الدين برمته أصولا وفروعا وهو ينافي قبوله والتصديق به.

كما يمكن أن يكون الارتياب كذلك تحوّلا من التحولات التي تطرأ على الفكر والعقيدة من التسليم إلى الشك.

هذا الأصل العقدي الأول "الارتياب بالاسلام" يتولد عنه شعور نفسي وسلوك اجتماعي هو بغض المسلمين، يتبع الجاحظ المنطقي الأصولي نتائج هذا البغض وهو المتمرّس بتحليل انفعالات النفس (رسالة في الحسد ...) :

(2) الجاحظ : كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت 1996، الجزء السابع، ص 220.

يجر الارتياب بالدين الاسلامي بغض المسلمين أصحاب الدين ومن هذا الموقف تنشأ رغبة المبغض في حمل غيره على أن يبغض هو بدوره المسلم أو على أن يقلع عن التعاطف والتضامن معه فيؤدي الارتياب بالدين إلى بغض البلاد والتعاطف مع من يبغضها : الموقف العقائدي يتحول إلى موقف عملي يمسّ الدين والمنشأ الجغرافي ومن ثم يمس اللغة العربية.

إن هذا الارتياب وما يجره مهيأ أن يتحول في كل لحظة إلى اقتتال بين المواقف المتنازعة : عرب جاؤوا بالاسلام ولا يزالون عليه، لغتهم من لغته هو مرجعهم التعبدي السلوكي المقدس والشعوبية خطر يهدد الاسلام بالارتياب فيه والجدال في تعاليمه وبغض أهله ولغتهم والتدرج بالمرتاب حتى ينسلخ عن الاسلام فتتلاشى العقيدة ويتضاءل العدد وتخرس اللغة ويتلاشى مركز الثقل الجغرافي ببعده التاريخي والثقافي.

حللنا ونحن بصدد وضع البحث في إطاره البلاغي والحضاري ما جاء مجملا في قول الجاحظ :

" ... إن عامة من ارتاب بالاسلام إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية والتمادي فيه، وطول الجدال المؤدي إلى القتال، فإذا أبغض شيئًا أبغض أهله وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة وإذا أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الاسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السلف والقدوة" [(3)].

إن المطعن الأساسي الذي يتصدى الجاحظ للرد عليه والذي يعنينا أمره في هذا العمل هو ما ذهبت إليه "الشعوبية ومن يتعصب للعجمية من أنه ليس بين الكلام وبين العصا سبب ولا بينه وبين القوس نسب ...

---

(3) الحيوان : مصدر سابق. ن الجزء والصفحة.

وليس في حملهما ما يشحذ الذهن ولا في الإشارة بهما ما يجلب اللفظ" [4].

يقوم هذا المطعن على كسر علاقة الخطاب اللغوي بالعصا ذاك الكائن الجماد الذي يحيل أكثر ما يحيل على البداوة ويقترن بنمط عيش عربي لا يرقى إلى بناء نسق جمالي لغوي : "والعصا بأخلاق الفدادين [5] أشبه وهو بجفاء العرب وعنجهية أهل البدو ومزاولة إقامة الابل على الطرق أشكل به وأشبه" [6].

في هذا المطعن زج بالعرب في منافي البداوة بنمط إنتاجها الرعوي الذي يعيش فيه الإنسان على الكفاف وليس هذا المطعن الذي استتبع غيره في حقيقة الأمر - إلا مدخلا حضاريا يسمح لأصحابه (الشعوبية) بتجريد العرب من صفة التفوق في فن الخطابة فالخطابة في رأيهم : "شيء في جميع الأمم" وبكل الأجيال إليها أعظم الحاجة" [7].

لكن هذا الحكم لا يلبث طويلا حتى يعقد التفوق في الخطابة للفرس وهو تفوق مطلق كما يشير الجاحظ في وضوح : "قالوا" ... وقد علمنا أن أخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس وأعذبهم كلاما وأسهلهم مخرجا وأحسنهم دلاّ" [8].

يرى الفرس الأعاجم التفوق محصورا في بني جنسهم ويعللون هذا التفوق بمقاييس لغوية جمالية تمنح هذا الحكم شرعية ومصداقية فيما يبدو.

---

(4) الجاحظ : البيان والتبيين، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون، دار سحنون، تونس، [د.ت.] ج III، ص12 وعلى هذه الطبعة في جميع اجزانها نحيل لاحقا.

(5) الفداد : الجافي الصوت والكلام.

(6) نفس المصدر والصفحة.

(7) نفسه ص 13.

(8) المصدر السابق، ص 13.

ويترسخ جهد الشعوبية في الاحتجاج لتفوقهم على العرب في فن الخطابة وتأكيد اتصال العصا بالبداوة عبر مقارنة عادة العرب تلك بما هو جار لدى الأمم الأخرى المعروفة عند العرب في ذلك الفضاء التاريخي والاجتماعي يحتج الشعوبية بقولهم : "فكيف سقط على جميع الأمم المعروفين بتدقيق المعاني وتخير الألفاظ وتمييز الأمور (يقصد الفرس والهند ويونان) أن يشيروا بالقنا والعصي والقضبان والقسي، كلا ..." [9].

ونتيجة لهذا يتم لديهم الحكم على عادة العرب في أخذ العصا من منطلق حضاري ملكت ناصيته هذه الأمم المتحضرة الثلاث وتعد أمة الفرس من بينها وتفضي هذه المقارنة إلى استثناء العرب وعاداتهم الخطابية في أخذ العصا ولا تعقيب لهذا الحكم لأنه يصدر عمن خبروا كيفية تصريف المعاني.

أما وقد أصبح أخذ العصا والقضيب عند الخطابة أمرا لا يمت بصلة إلى المعرفة بأصول صناعة الكلام الجيد وسننه التي علمتها الفرس ويونان والهند ولم يدركها العرب فإنه لمن باب أولى وأحرى أن تصبح ثقافة تلك الأمم وخاصة الفرس المرجع الأساسي لا في صناعة البلاغة فحسب بل في كثير من مجالات الثقافة ونظامها القيمي الرمزي الفني منه والأخلاقي السلوكي : "قالوا : ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر في اللغة فليقرأ كتاب كاروند [10] ومن احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراقب والعبر والمثلات والألفاظ الكريمة والمعاني الشريفة فلينظر في سير الملوك" [11].

(9) المصدر السابق، ص 14.

(10) كاروند : مكون من كلمتين فارسيتين "الكار" ومعناها الصناعة و"وند" بمعنى المديح والثناء.

(11) البيان والتبيين، مصدر سابق، ص 14.

تلك هي الخلفية الحضارية والثقافية التي تتنزل فيها مطاعن الشعوبية على العرب في اتخاذ العصا عند الخطابة وفي غير ذلك من شؤون الحرب والسلم مما ذكره الجاحظ في الجزء الثالث من كتاب البيان والتبيين إنها خلفية تصدي الثقافة الفارسية للثقافة العربية الاسلامية الغازية وهي كما صورها الجاحظ تسعى إلى نسف المرجعيات الثقافية العربية وبيان ضحالتها لتسهل عودة الثقافة المدحورة ويتبوأ أربابها المكانة السياسية والاجتماعية المرموقة ومن هنا جاء تمجيد الشعوبية تراث الفرس الأدبي خطبا ورسائل وتراث يونان حكمة ومنطقا وتراث الهند حكمة كذلك وسيرا ومن هنا جاء حثّ من لهم حظ من العلم على اتخاذها مراجع يستعيضون بها عن كتب العرب وثقافتهم في مجال البيان والبلاغة بوتقة الصراع والمفاخرة : قالوا "... فمن قرأ هذه الكتب وعرف غور تلك العقول وغرائب تلك الحكم عرف أين البيان والبلاغة وأين تكاملت تلك الصناعة" [12].

لهذا عرض الجاحظ في كتابه "بيانا" وأنشأ "تبيينا" يذود به عن "بلاغة العرب" [13] "وصحة عقولها" [13م] ويصدق مدح الإله للقرآن "بالبيان والإفصاح ... وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ" [13م] ولهذا خص الجاحظ العصا بكتاب داخل الكتاب سماه "كتاب العصا" وأراد أن يثبت صلتها المتينة بالأداء الخطابي المتصل بالبيان صناعة لغوية رمزية متصلة بسائر الأبنية القيمية داخل نفس المنظومة العربية الاسلامية.

ليس أكثر دلالة على انشغال الجاحظ بأهمية الاحتجاج للعصا من عودته إلى الحديث في أمرها بعد ما يعلن انقضاء الكلام فيها آخر كتاب العصا. يرجع إليها بعد حديث طويل عن الزهد والنوادر والأحاديث

---

(12) نفسه.

(13) نفس المصدر، الجزء الأول، ص 8.

(13) نفسه.

(13م) نفسه.

معلنا : "ومما يكتب في باب العصا" [14] ثم لا يلبث أن يعود إلى ذلك بسرعة "ومما يضم إلى العصا" وقد يهم القارئ برد ذلك إلى أسلوب الجاحظ في الكتابة لكن ذلك وحده لا يفسر هذه العودة المتكررة فالجاحظ على أتم الوعي بذلك والعودة إلى العصا بالنسبة إليه أمر لا يقف عند حدّ، فهو يقول قبل مغادرته كتاب العصا بخمس صفحات : "والعصيّ والمخاصر مع الذي ذكرناه ونريد ذكره من خصال - منافعها - كله باب واحد" [15].

يستدعي منا هذا التصريح الهام تعليقا موجزا : وقد يكفينا أن نشير إلى شرعية تناولنا ردّ الجاحظ على الشعوبية من هذا الباب : باب العصا الرمز الذي تبين حضوره في كل الكتاب (ونعني كتاب البيان والتبيين) فكثيرا ما يعلن الجاحظ وهو يختم حديثه عن العصا، قوله : "أما العصا فلو شئت أن أشغل مجلسي كله بخصالها لفعلت" [16].

يدور جهد الجاحظ في حركة أولى، في رأينا، على تحقيق هدف هو : "تثبيت شأن العصا وتعظيم أمرها والطعن على من ذمّ حاملها" [17] فيشير إلى رمزية العصا في السلطة السياسية والاجتماعية كما يبين دورها في الحرب ويطيل الحديث عن منافعها في حياة العربي اليومية بما يرى المرء معه أنه لا يمكن الاستغناء عنها وهذا مثال عن منافع العصا : "يروي الجاحظ عن يونس بن حبيب قوله في منافع العصا وهو يذكر بدوره هذه المنافع في صيغة التبعيض : "من ذلك أنها تحمل للحية والعقرب وللذئب وللفحل الهائج ... ويتوكّأ عليها الكبير الدّالف والسقيم المدنف والأقطع الرّجل، والأعرج، فإنها تقوم مقام رجل أخرى" [18].

(14) نفس المصدر، الجزء الثالث، ص 242.

(15) نفس المصدر، ص 119.

(16) نفس المصدر، ص 44.

(17) نفس المصدر، ص 42.

(18) نفس المصدر، ص 67.

ويتجاوز الجاحظ المنافع المادية ليجعل العصا رمزا ثقافيا مرجعا يوضح الفكرة ويبلغ بالمعنى مقصده فكان أن عرض للمدونة الشعرية القديمة والمعاصرة له مبينا دور العصا، باعتبارها مرجعا في استكمال عملية القول الجميل ونشير إلى استشهاده، في هذا المجال بأبيات حماد عجرد على سبيل الذكر لا الحصر [19] (مجزوء الكامل).

وجَرَوْا على مَا عـوّدُوا　　　ولِكُلّ عيدان عُصَارَه

هذه المنفعة الرمزية تقود الجاحظ إلى بيان مزية العصا في عالم الفن وفي مجال الموسيقى بالتدقيق : "والمغني قد يوقّع بالقضيب على أوزان أغانيه والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه وفرّقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني ولو قبضت يده ومنعت حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه " [20].

حجة ثقافية موسيقية بليغة يسوقها الجاحظ وهي ذات أبعاد متعددة منها أنه يقتحم مجال الفن ليدحض مطعن البداوة والفظاظة ويسقط حجة الشعوبية ومنها أنه يبرز معرفة بالموسيقى تجعله يقف على ما بينها وبين الشعر والخطابة خاصة من علاقات متينة فالإيقاع ووسيلته القضيب (وهو من جنس العصا) هو جوهر اللحن وسبيله إلى الإفادة والتجويد والتأثير وغياب القضيب هو غياب الإيقاع وهو ما يحكم على اللحن بالفساد أو هو يسقط منه الثلثين لأنه يظلّ السّبيل التي عليها يرقى الكلام إلى مصاف الفنّ، القضيب يمنح اللحن الأخرس صوتا فكيف لا تمنح العصا الخطيب العربيّ الكائن الحي الناطق بطبعه بلاغة وفصاحة ؟

---

(19) نفس المصدر، ص 88.

(20) نفس المصدر، ص 119.

نعم العصا تهب الخطيب بلاغة والشاعر فصاحة وتحولهما إلى كائنين يتميزان عن سائر الكائنات. تتفتّق أكمام الكلام عندما يتصل الخط... بعصاه وإنه ليجد من الاستعداد لقول الكلام الجميل ما يجعله يت... واقعه المادي المباشر ليقتحم عالم الغيب ويسمع صوت الوحي خارجا من عصاه يصّاعد إلى أذنيه فيلفظه لسانه. هل بعد هذا تردّ للعصا مزية في صناعة الفصاحة ؟ يورد الجاحظ بيتا في المدح باتخاذ المخصرة في المجلس [21] : [طويل]

مجالسهم خفض الحديث وقولهم
إذا ما قضوا في الأمر وحي المخاصر

بهذا تقتحم العصا عتبة المقدس وتلج عالمه من باب كبير ونزعم أن مدونة الجاحظ في "البيان والتبيين" كله تسير في هذا الاتجاه.

وتقع صلة العصا بالمقدس في دوائر أو مستويات مختلفة يجمع بينها تقارب مرجعيته أو تطابقها أغلب الأحيان ويعكس هذا الاختلاف والتنوّع حرصا على إثبات الحجة بطرق مختلفة.

ما يتفق العرب على إبرامه في مجالسهم شديد الاتصال بلغة العصا "وحيا" كما أسلفنا وإشارة وكلام ساستهم وخلفائهم ممثلي المقدس بوجهيه السياسي والديني لا يتم نظمه ولا تستقر دلالته ولا تبلغ معانيه مقاصدها لولا حضور العصا صولجان الخطابة في أيديهم يروي أبو عثمان : "وقال عبد الملك بن مروان : لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي" [22].

---

(21) نفس المصدر، ص 42.

(22) نفس المصدر، ص 119.

إن تسيير شؤون العرب بأجمعهم في أمور دينهم ودنياهم وهو أمر شديد الاتصال بالتواصل اللساني يبدو مشروطا إلى حد كبير بوجود العصا في أيدي ساستهم لحظة إنجاز خطابهم اللغوي الشفوي خطبا رسمية أو مقالات عادية في مقامات يومية متعددة ومختلفة.

وتقتضي صرامة الجاحظ في الاحتجاج للعصا والطعن على من ذمّ حاملها أن يرقى من سلّم المقدس درجة أخرى هي درجة ملازمة العصا لرسول المسلمين عند استعداده للكلام.

وما يفيدنا في هذا السياق الهام اقتناص الجاحظ حجته من فضاء الخطاب الذي تشكّل فيه حديث الرسول ذلك أنه ربط علاقة حجاجية متينة بين عناصر ثلاثة : العصا والنكت بها على الأرض والتلفظ بالحديث، فلئن كان من المسلم به لدى المسلمين أن الرسول محمدا لا ينطق على الهوى ... وهو ما يضيق مجال إدراج العصا في هذا الموقع الحجاجي فإنه أشتقّ من هذه المسلمة ما لا يعارضها : أن تكون العصا مُعينة على القول المقدس ولذا قرن النكت على الأرض برفع الرأس ثم بالقول فعقد علاقة جديدة صار بمقتضاها المتكلم في حال من يستنزل من السماء إلى الأرض رسالة يصغي إليها ثم يعلن عنها.

فحقق هدفين اثنين : هدف الدفاع عن الرسول في حمله العصا وذلك ببيان دورها في ربطه بمصدر الوحي المقدس فردّ مطعن الشعوبية "على قضيب الرسول وعنزته وعصاه ومخصرته"[23]. كما رد على زعمهم بأن" حمل العصا بأخلاق الفدادين أشبه وعنجهية أهل البدو ... أشكل به وأشبه"[24] أما الهدف الثاني فتوطيد صلة العصا بشخصية الرسولِ المقدسة وكلامه الذي يعتبر المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن.

(23) نفس المصدر، ص 89.

(24) نفس المصدر، ص 12.

عندما يبلغ الاحتجاج لمزايا العصا مثل هذا المستوى الموغل في القداسة المقترن بها اقترانا عميقا يصبح من اليسير على الجاحظ الانتقال من مظهر من مظاهر المقدس إلى مظهر آخر منه. إمعانا في الافحام بالحجج المختلفة يورد الجاحظ في هذا السياق : "وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمة الحرم فقال : "لا يُختلى خلاها ولا يعضد شجرها" (25) بعدما قال : "وذكر الله عزّ وجلّ النخلة فجعلها شجرة فقال : "أصلها ثابت وفرعها في السماء" (26) انتقال من الجزء إلى الكل الأصل، من العصا إلى الشجرة ومن الشجر الواقع في فضاء الحرم إلى الشجرة الواقعة في فضاء ما بين الأرض والسماء تصل الثابت المستقر الأرضي بما لا حد لارتفاعه وعلوّه.

حضور العصا في حياة العرب المادية والرمزية قبل بعثة الرسول محمد وعلى عهده ومن بعده كلها حلقات زمانية تتداخل دوائرها دون أن يفصل بينها حد قاطع واضح والعصا وخصالها هما الرابط الرمزي بين هذه الفترات المتلاحقة موضوعيا المتداخلة رمزيا في منطق الاحتجاج للقضية الأم وسيرورته.

هذه الظاهرة الحجاجية لا تعدم منطقا داخليا متينا يشدّ تنوعها ويفسّر انتقالها في الزمان والمكان واتصالها بأحداث وشخصيات يكاد يقصر دونها العدّ.

يقوم هذا المنطق على مكون أساسي بعيد الغور هو التوجه الحجاجي الواضح الذي يتحقق ويتجدد في كل حجة وهو ردّ مطاعن الشعوبية على اتخاذ العرب العصا عند الخطابة : وهذا التوجه يتجاوز في كثير من الأحيان، وهذه مزية ثقافة الجاحظ وحذقه، ما قد يكون

---

(25) نفس المصدر، ص 35.

(26) المصدر السابق، ص 89.

فكّر فيه صاحبه من أهداف وهو يعد خطابه ثم هو ينشئه إنشاء فتشتد بعد ذلك مجامع الدلالات والغايات فيه بما لا رادّ لها أمواجا متعاقبة تمور ولا تتلاشى على شواطئ الصمت والحياد.

الشجرة أصل العصا حاضرة مع رسول المسلمين متصلة به ومعينته على توحيد كلمتهم وحمايتهم من الفرقة : فهي مكان اللقاء وفضاء المبايعة، يقول الجاحظ في سياق إشادته بمزايا العصا "وجعل [الله] بيعة الرضوان تحت الشجرة" (27).

كانت شجرة الرضوان التي بايع المسلمون رسولهم تحتها واعدة بصلح الحديبية الذي لم يكن ليتم لولا بيعة الرضوان.

تبني ثقافة الجاحظ الواسعة أسس ما يقدمه من حجج كثيرة تدفع مطاعن الشعوبية على العرب في أخذ العصا ولم يجعل هذه الحجج تدور في أفق ما يتصل بالإسلام دون غيره من الديانات السماوية الأخرى : اليهودية والنصرانية بل حاول أن يواجه الشعوبية حسب خطة تضمن إضعافهم ومنعهم من كسب أنصار في هذه المواجهة التي هددت استقرار الدولة العباسية فكان أن اشتق حجة من خلفية عقائدية مشتركة بين المسلمين واليهود تكسب تأليفه مزيدا من الصلابة والنجاعة.

ويحق لنا أن نتساءل في هذا المجال هل أن الشعوبية استهدفوا عصا موسى مثلما زعم الجاحظ في قوله : "لأن الشعوبية قد طعنت في جملة هذا المذهب على قضيب النبي صلى الله عليه وسلم وعنزته ... وعلى عصا موسى ..." (28) أم أنه عمد إلى جعل اليهود أقرب إلى المسلمين منهم إلى الشعوبية ليقطع طريق تحالف ممكن بين الطرفين ضد الدولة العباسية ؟

---

(27) المصدر السابق، ص 35.

(28) المصدر السابق، 89.

ليس من اليسير في شيء أن نجيب أو أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال لكن في إثارته ما يعيننا على تتبع ردّ الجاحظ على الشعوبية بمزيد من العناية والانتباه وتظل الإجابة عنه غايتنا .

يحتل الاحتجاج لعصا موسى بن عمران رسول الله إلى بني اسرائيل مكانة هامة في الردّ على مطاعن الشعوبية على العرب في أخذ العصا عند الخطابة. يقول الجاحظ : "وجعل الله أكبر آياته في عصاه وهي من الشجر" (29).

وهذا الاحتجاج يمر بمرحلة أساسية لا ينبغي تجاوزها منها تمتد نجاعة الحجاج الإجرائية إلى المرحلة التالية : وهي مرحلة الاحتجاج لعصا سليمان بن داود : "والدليل على أن أخذ العصا مأخوذ من أصل كريم ومعدن شريف ومن المواضع التي لا يعيبها إلا جاهل ولا يعترض عليها إلا معاند اتخاذ سليمان بن داود صلى الله عليه وسلم العصا لخطبته وموعظته ولمقاماته وطول صلاته ولطول التلاوة والانتصاب فجعلها لتلك الخصال جامعة" (30).

يبدو الجاحظ مهتما، في هذا الدليل، بمسألة الأصول الجوامع السابقة لموسى ومحمد والتي يجري عليها من الأحكام ما يجري بالضرورة على من سيأتي بعدها.

والأصل في هذا المقام بعينه، هو سليمان بن داود. يقوم هذا الدليل على توسيع دائرة الاحتجاج لخصال العصا لدى هذا الأصل المتقدّم لتكون هذه الخطوة مقدمة يتم القياس عليها ويصدق عندها الاستنتاج وتسلم الحجة، وعصا سليمان، كما تحدث الجاحظ عنها - اتخذت في مقامات خطابية متنوعة المواضيع : اتخذها لخطبه وموعظته كما اتخذت في

---

(29) المصدر السابق، ص 35.
(30) المصدر السابق، ص 31.

مقامات ومجالس عامة كتلك التي ذكرها الجاحظ للعرب مما ذكرناه سابقا وصحبت العصا سليمان في مقامات تعبدية خالصة كالصلاة والتلاوة مما يحق معه اعتبارها ركنا من طقوس العبادة عنده وبهذا تجاوز الجاحظ، مع عصا سليمان، ما حرص على دحضه لدى العرب من أنه "ليس بين الكلام وبين العصا سبب" وترك بذلك باب المقارنة مفتوحا على مصراعيه، إنها مقارنة ضمنية.

ومن سليمان بن داود ينتقل الجاحظ إلى موسى في حركة حجاجية ثالثة :

يجد الجاحظ عصا موسى ويرى فيها قوة برهانية لا حدّ لها، هذه القوة الواسعة وغير المحدودة في إحداث البرهان ينزلها رمزا مطلق الاعجاز وعلامة مفتوحة لا تحصى وجوه تجلّيها حضور دائم يتجاوز الحدود والرسوم وقوة تتجدد كلما اقتضت حاجة موسى بيان برهانات ربه "وقد جمع الله لموسى بن عمران في عصاه من البرهانات العظام والعلامات الجسام ما عسى أن يفي ذلك بعلامات عدة من المرسلين وجماعة من النبيين" (31) ولا يأتيها سائر البشر، هي تحدث القدرة على الاتيان بما لا يقع تحت الحصر والعدّ والتحديد. فيها يبرز الجاحظ بجلاء أنها رأس براهين موسى على صدق رسالته تتجاوز بلاغتها ما اعتاده الناس من براهين يأتيها أنبياء الله ورسله وإطلاق صفتي "العظمة" و"الجسامة" على برهانات العصا وعلاماتها يعكس تقدم الجاحظ التدريجي نحو الكشف عن مظاهر العظمة وهو كشف يسير في اتجاه تحقيق نفس الغاية الحجاجية.

إن الاتيان بالكلام البليغ واجراءه على ألسنة الخطباء غير ممتنع عقليا عن عصا موسى بل هو من العلامات الهينة اليسيرة ذلك أن العصا وهذا

(31) نفسه.

مجال عظمتها تمثل نقطة التقاء الإلهي المقدّس المطلق بالبشري المقدّس تبعا لهذا اللقاء وهي مظهر من مظاهر قدرة الله وإرادته . يسوق الجاحظ هذا الدليل من القرآن : "فَلَمَّا أَتَاهَا (الشجرة) نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ مِنْ الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِن الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ" (32) ويعلّق بقوله : "فبارك الله كما ترى في تلك الشجرة وبارك في تلك العصا وإنما العصا جزء من الشجر" (33).

الشجرة أصل العصا، هي إذن منطلق إعلان الذات الالهية المقدسة عن نفسها وكونها ومكان يتوجه منه أمرها إلى البشر المصطفى، وفي الشجرة وغيرها تعلن الإرادة المطلقة نفوذها الفعلي وتجليها اللغوي وهي حاضنة القول الإلهي ومنطلقه ووسيلته إلى الانتشار بين البشر مهما اختلفت أجناسهم في الزمن المطلق.

إن تعليق الجاحظ على هذه الحجة القرآنية على حظ وافر من الأهمية ومحاولة اشراكه القارئ في الوصول إلى النتيجة لا يقل عن ذلك إفادة : "فبارك الله كما ترى ..." ثمرة لقاء الحضور الالهي بالشجرة أصل العصا. هو في تأويل الجاحظ تلك المباركة الالهية في الأصل والفرع والمبارك هو "ما يأتي من قبله الخير الكثير" (34) فيتأكد بذلك حرص الجاحظ على عقد صلة متينة بين العصا وبين ما لا حد له من خصال ايجابية مقدسة وإذا فحصنا ما يتصل بالبركة والمباركة من معان مصاحبة وجدنا منها : "الزيادة والنماء" و "العلوّ" و"الدّيمومة" (34) ... ورأينا أنّها صورة تتماشى وصورة الشجرة ومجالها المرجعي الواقعي منه والرمزي.

---

(32) القصص 28 / الآية 30.

(33) البيان والتبيين، مصدر سابق، ص 33.

(34) انظر ابن منظور، لسان العرب (مادة : برك).

إن تثبيت هذا الركن الأساسي من صلة العصا بالذات الالهية المقدسة هو بمنزلة الحجة الدامغة والبرهان القاطع على علوّ شأنها وقداسة أصلها واتّصالها في أحوالها المختلفة ووظائفها المتعدّدة بالإرادة الالهية.

يتجاوز الجاحظ ظاهرة العموم والاطلاق الحاصل جراء هذه الحجة الرئيسية إلى مزيد من التوضيح والتدقيق ودفع البرهان إلى أقصى حدود نجاعته : سلوك من يضع نصب عينية إفحام الخصوم بالحجة الدامغة والدليل القاطع وشأن المدافع عن ثقافة أمة ومصير حضارة ناشئة.

صلة العصا وهي من الشجرة بالذات الالهية ثابتة منها كلّم الله موسى وهذا ليس بالهيّن اليسير.

عصا موسى تنطق الجماد ماءً فيجد كلّ الناس مشربهم وذلك عملا بأمر الله، يقول الجاحظ [35] : "وقال تبارك وتعالى : ﴿ **وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الحَجَرَ** ﴾ [36]. فالعصا تتحرك في يد موسى بأمر الله فهي تجسيم لهذه الارادة وتحقيق للقول المقدس : "فقلنا ..."

وفي سياق قرآني آخر يشير إلى نفس الحادثة ولا يذكره الجاحظ ورد قوله : ﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ** ﴾ [37] تأكيد على دور العصا في تنفيذ أمر الإله وتجسيمه، إنها على صلة متينة بالوحي المقدس، هل هي عصا القدرة الالهية في يد موسى ؟ يسير منطق الحجاج وفحواه نحو الكشف عن عناصر الإجابة.

(35) البيان والتبيين : III/82.

(36) البقرة 2 / الآية 60.

(37) الأعراف 7 / الآية 160.

ولنا في اقتران عمل العصا بالوحي في مقام آخر ما يعين على الإجابة ويدعمها : يستدل الجاحظ على إعجاز عصا موسى في انتصارها على حبال السحرة وعصيهم بالآيتين [38] ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [39].

يقربنا هذا الدليل من الجواب عن السؤال بالايجاب : تحقق العصا في هذا المقام إرادة الوحي وتعلي صرح حكم إلهي عام هو روح الشرائع التوحيدية كلها : إحقاق الحق وإبطال الباطل والعصا هي أداة الحسم بين الحق والشبهة وبين الدين وفتنة السحر والتمويه، ويصبح من المتيسر لدى المحلل أن يتقدم في اتجاه هذا الجواب حينما يقرأ تعليق الجاحظ : "ألا ترى أنهم سحروا أعين الناس واسترهبوهم بالعصي والحبال ولم يجعل الله للحبال من الفضيلة في إعطاء البرهان ما جعل للعصا وقدرة الله على تصريف الحبال في الوجوه كقدرته في تصريف العصا" [40].

العصا هي عصا القدرة الإلهية وهي كذلك تعلي أصلا من أصول الشرائع وروحها : الحق الذي هو كذلك اسم من أسماء الله.

وقد تعتبر هذه الحجج السالف تحليلها بما انطوت عليه من مواقف حجاجية فرعية لم نعرض لها كافية لردّ مطاعن الشعوبية على العرب في أخذ العصا عند الخطابة لكن حرص الجاحظ على تنويع حججه وتوسيع مرجعياته القيمية سيدة الاقناع بخطابه يدعوه لاقتحام عالم المشترك بين الناس جميعا عالم يتجاوز المرجعيتين الاسلامية واليهودية وسيلته في ذلك الرمز بما يتيحه من طاقة تجريد وقدرة على التوضيح

---

(38) نفس السورة / الآيتان 117 و 118.

(39) البيان والتبيين، مصدر سابق، ص 32.

(40) نفسه.

ونجاعة في تأليف قلوب جميع الناس حول موقف ما، الرّمز طريق الجاحظ في الخروج من مجرى التاريخ السياسي والاجتماعي في القرنين الثاني والثالث للهجرة في العراق إلى المتخيل الإنساني المشترك.

الرمز محوره العصا والعصا من الشجر. تتحرك طاقة الشجرة الرمزية في اتجاهين أساسيين تبعا لنمط الكتابة وأسلوبها في البيان والتبيين : اتجاه يقوم فيه الحجاج على أسلوب الاستشهاد بالدليل ثم تأويله والمضي به إلى الاستنتاجات الملائمة لمجرى القضية الأم وهو أسلوب قريب من أسلوب الحديث في المجالس وفي البيان إشارات كثيرة إلى مقام المجلس والحديث فيه.

أما الاتجاه الثاني فما يميزه هو انشاء الحادثة السردية إنشاءً فنيا مشتقّا من الفكرة أو القضية الأم وتصريف أركان السرد تصريفا بمقتضياتها فكأنه بالتمثيل أشبه لكنه ليس منه كما بدا لنا [41] فينتهي إلى نفس ما ينتهي إليه الاتجاه الأول الذي يمكن أن نصطلح عليه مؤقتا بالاتجاه التقريري بينما نطلق على الثاني صفة الاتجاه التأثيري وكثيرا ما يفضي الاتجاهان إلى غاية واحدة لكن اختلاف الاسلوبين وظيفي بليغ الدلالة يمكن مساءلته من زوايا نظر متعددة، أمّا في هذا المقال فاكتفينا بتحليل الاتجاه الأول.

عالم الرمز الاسطوري المؤسس يتجاوز في حقيقة الأمر الظاهرة البلاغية وكذلك الحضارية دون أن يقصيهما بل إنه يستقطبهما من بين ما يستقطب وتفضي الدراسة إلى اقتحام مجال الانتروبولوجيا لتعميق البعد الإنساني الكوني العام هذه المقاربة الانتروبولوجية الخالصة تظل مطلوبة وواعدة بنتائج مفيدة تزيد آفاق البحوث الجاحظية إثراءً ونضارة لكننا نؤثر، في نطاق دراستنا هذه، الالتزام بالمعالجتين النّصية والسياقية مع ربط الرمز بمرجعيتيه المباشرة والأسطورية الكونية العامة المولدة لمعنى

---

(41) انظر على سبيل المثال : البيان والتبيين ج III ، 44.

المعاني[42]، ويجري هذا الاختيار على ما ذكرنا من اتجاهين في المحاجة : الاتجاه التقريري وصنوه التأثيري إطارا عاما، لا محالة، يميز صنفي الخطاب الجاحظي في رده على مطاعن الشعوبية التي حددنا بدءًا.

العصا عنصر أساسي في فضاء البدايات الكوني : كانت، كما يقدمها الجاحظ، حاضرة منذ بدء الخليقة وقبل تكاثر الأمم والأجناس واختلاف مذاهبهم ومللهم وكانت أداة الامتحان الأول : امتحان صبر الإنسان على الاستجابة لغرائزه الطبيعية ولولاها لما كانت الطاعة ولا المعصية ولا الثواب ولا العقاب ولا الضلال ولا الهداية بها وفيها أدرك الإنسان ما ركّب فيه من الطبائع البشرية وعرف الشرائع والقوانين القائمة على تمييز الطيب من الخبيث والحق من الباطل : نطقت وهي صامتة وتحركت وهي جماد، نطقت بتأثيرها في مجرى حياة آدم وحواء ووعيهما بالخطيئة الأولى : يقول أبو عثمان[43] : "ولم يمتحن الله عز وجل صبر آدم وحواء وهما أصل الخلق وأوله إلا بشجرة ولذلك قال : ﴿ **وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ** ﴾[44].

قبل ميلاد الشرائع كان هم الإنسان، ورمزه آدم وحواء، معقودا، حسب قراءة الجاحظ النص القرآني، على أمل السلطة وكذلك على أمل الخلود : "وحين اجتهد ابليس في الاحتيال لآدم وحواء صلى الله عليهما لم

(42) استفدنا في هذا المجال من كتاب :
GILBERT DURAND, Les Structures anthropologique de l'imaginaire, Paris, 1992. P.P. 321-399.

(43) البيان والتبيين 35/III.

(44) البقرة 2 / الآية 35.

يصرف الحيلة إلا إلى الشجرة وقال [45] : ﴿ هَلْ أَدُلُّكَ [مخاطبا آدم] عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَ يَبْلَى ﴾ [46].

صفتان حاولهما الإنسان منذ أن كان : أن ينافس الإله في الملك والديمومة وكانت له الشجرة وسيلة وفتنة.

تحليل عميق وتأويل يدفع بالحجة إلى أقصى معاقل البيان ويربط بين التاريخي الآني والزماني الذي لا تعرف بدايته ولا يدرك مداه.

ثقل التاريخ وحجته من ثقل الاسطورة المتباعدة في الزمن المقترنة بالبدء والأسبقية والشرح والتفسير حجة قاهرة، فمن يجرؤ بعد هذا على ذمّ العصا ؟

الشجرة ومنها العصا أداة امتحان ونزوع نحو السلطة والخلود وهي كذلك منطلق المعرفة وقمتها ومصدر الحماية والسمو المطلق : "سدرة المنتهى [47] التي عندها جنة المأوى شجرة" [48]. العصا من شجرة الأقاصي ينتهي إليها علم البدايات والنهايات : هي الزمن الذي يمتد بين طرفي الوجود خارجا عن الأحداث العارضة والعلم الدنيوي مهما كان وممن كان وهي متعالية عن المكان الجغرافي المعيّن مستقرة في فضاء النعيم تلبي كل رغبات الإنسان، هي حياة دائمة لا جوع فيها ولا نصب.

ومعنى الحياة الدائمة المقترنة بالشجرة قائم متواتر في مرجعيات الحجاج متنوع بمقتضى سنة الكتابة ذاتها لدى الجاحظ وإن من الأدلة التي

---

(45) البيان والتبيين مصدر سابق، ص 35 - 36.

(46) طه 20 / الآية 120.

(47) جاء تعريفها في لسان العرب : "قال الليث : زعم أنها سدرة في السماء السابعة لا يجاوزها ملك ولا نبي وقد أظلت الماء والجنة، إوإ قال ابن الأثير : سدرة المنتهى في أقصى الجنة وإليها ينتهي علم الأولين والآخرين ولا يتعداه (مادة : سدر).

(48) البيان والتبيين، مصدر سابق، ص 35.

يسوقها ما يستجمع كثيرا من المعاني السابقة، يختزلها ويضيف إليها جديدا كذلك في هذا الدليل المتعلق بما يمكن أن نسميه شجرة الحياة الدائمة يذكر الجاحظ : "وشجرة سُرّ تحتها سبعون نبيا لا تُعْبل ولا تسرف" [49].

مرجع الجاحظ في هذا قول لعبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 73 هـ) يورده ابن منظور، صاحب اللسان [50]. تتشابك فيه المرجعية التاريخية إن صحت نسبتها إلى ابن عمر بالأسطوري الخالص ذلك أن عبد الله بن عمر أمر مخاطبه بالنزول تحت شجرة عظيمة شهدت مولد سبعين نبيا وهي شجرة دائمة الخضرة والنضارة لم تصبها منذ نشأتها السرفة فتأكل أوراقها وتهلكها.

فالشجرة حضنت هذا العدد الهائل من الأنبياء الذين تستدعي بعثتهم عددا غير محدد من السنين تستمر خضراء حتى يدركها ابن عمر فهي شجرة المعرفة والحكمة. المفيد في الدليل هذا الجمع الهائل من الأنبياء ممن اختلفت ألسنتهم وأقوامهم وعاداتهم مروا جميعا بحمى الأمّ العظيمة التي لم تزل يانعة : هي رمز الحياة والأمومة والحماية : عود إلى التاريخي ومقتضياته السياسية من باب الأسطورة.

أما الاتجاه التأثيري الذي قوامه السرد فلئن كان يدعم الاتجاه الأول ولا يخرج عن المقصد الحجاجي العام فهو يحتاج مع ذلك إلى تحليل سردي مخصوص نُجريه عليه في عمل ثانٍ يكون التوجه فيه مزدوج المقصد. غايته المباشرة الوقوف على طريقة إدراج المتخيل الأسطوري

---

(49) نفسه.

(50) المصدر السابق، الهامش رقم 3 وفيه ذكر لقول ابن عمر وتوسع في الشرح مصدره لسان العرب (عبل - سرف - سرح).

السـردي في صلب العمليـة الحجـاجيـة أمـا الغـاية البعـيدة فهي تفكيك مقوماته ورموزه عند الجاحظ.

وقد تحقق بما أنجزنا في هذا العمل كشف عن مستويات الردّ على الشعوبية في طعنهم على العرب في أخذهم العصا عند الخطابة وهي مستويات ثلاثة : مستوى قائم على المرجعية الاسلامية وآخر متصل بالمرجعية اليهودية كما يراها المسلم أما الثالث فتتجاوز حجته المستويين السابقين لتقترن بما هو إنساني كوني عام. مرّ ردّ مطعن الشعوبية على العرب بمجهود حجاجي واضح أخصبه عمق ثقافة الجاحظ والتزامه بمقارعة الادّعاء بالحجة حقنا للدماء ودفاعا عن الحضارة العربية في عصر المأمون العباسي.

محمد علي القارصي

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 239 - 268

"دعوة الأطبّاء" لابن بطلان : في المأدبة أو تفاعل أنساق الثقافة

بسمة عروس
كلية الآداب - منوبة

في" المأدبة "جنسا :

استقرّ في عرف الناشرين مثلما استقرّ في ذهن المتقبّل أنّ ما استهلّ بدعاء وتحميد وتمجيد واختتم بذات ما استهلّ به وقام على توجيه الخطاب إلى جهة معلومة تقوم في قانون الترسّل مقام ما يحفظ شرط التخاطب الثنائي وما يؤسّس للوضع التخاطبي الترسّلي، يعدّ واقعا في مجال جنس الرسالة، قابلا للانتظام في سلك ما تنتظمه من منجزات نصّية وما تستوعبه من أنواع.

يسمّي "ابن بطلان" "دعوة الأطبّاء" رسالة ويعرّفها بقوله : "هذه رسالة دعوة الأطبّاء على مذهب صاحب كليلة ودمنة تشتمل على مزح يبسم عن جدّ وباطل ينطق عن حقّ وخير القول ما أغنى جدّه وألهى هزله" (1) ويشير إلى ذلك أيضا في خاتمتها حيث يقول : "تمّت الرسالة

(1) ابن بطلان، المختار بن الحسن بن عبدون، دعوة الأطبّاء، تحقيق وتقديم وشرح فاطمة الأخضر مقطوف، دار حنّبعل للطباعة والنشر، تونس 2002، ص 53.

بحمد الله ومنّه" [2] وتنطق مقدّمة الكتاب بالجهة التي تنتهي إليها الرسالة وتفصح عن المتلقّي الأوّل الذي ألّفت بأمر منه حيث يقول مؤلّفها في الموضع نفسه من المقدّمة : "صنّفها المختار بن الحسن للأمير نصر الدولة أبي نصر بن مروان" [3]. وعلى الرغم من استجابة نصّ الدعوة إلى ما يجعله صريح النسبة إلى جنس الرسالة يبقى الناظرون فيه متردّدين بين اعتباره رسالة أو مقامة ومن ذلك مثلا ما ذهب إليه "القفطي" في ترجمته لابن بطلان حيث اعتبر "كتاب دعوة الأطبّاء مقامة ظريفة" [4].

وليس التردّد بين اعتبار "دعوة الأطبّاء" مقامة أو اعتبارها رسالة ممّا يغرينا في حدّ ذاته وإنّما هو بالنسبة إلينا علامة على محاولة تقريب خصائص النصّ ومقتضياته من دائرة أيّ جنس من الأجناس المعروفة قبل أن يكون علامة على خلط الناظرين فيه بين مقتضيات جنس أدبيّ وآخر.

إنّ نزعة ردّ المختلف نحو المؤتلف والبحث عمّا تقع به المشابهة الباعثة على حشر النصوص داخل أقرب المجالات الأجناسيّة إلى خصائصها وسماتها لممّا يفسّر أحيانا الاضطراب في نعت النصّ أو التأرجح في نسبه.

لقد سمّى "ابن بطلان" ما كتبه "رسالة" ولم تكن الإشارة إلى هذه الكلمة في تضاعيف الكتاب ممّا يراد منه تأكيد هويّة أجناسيّة أو دفع شبهة التداخل والحال أنّ جنس النصّ باد منذ عنوانه حاضر فيه وفي ذهن مؤلّفه رغم إلحاحه على اعتباره رسالة.

فالدعوة أو" المأدبة" هي جنس هذا الكتاب وإن اتّخذ الرسالة سبيلا وشكلا من أشكال التحقّق. تتخفّى المأدبة «le banquet» خلف الرسالة لأنّ

(2) المصدر نفسه ص 58.

(3) المصدر السابق، ص 175.

(4) القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، مكتبة المتنبّي، مؤسّسة الخانجي بمصر، دت، ص298.

أقرب هويّة أجناسيّة يمكن أن تحتضن نصّ الدعوة هي الرسالة بل ربّما عمد المؤلّف إلى اصطناع الإطار الترسّلي ليتسنّى له تقديم خطاب المأدبة وليتحقّق "للمأدبة" انتماؤها إلى مجال أجناسيّ معروف واقع ضمن الخطاطة الأجناسيّة التي تمثّلها الأجناس الأدبيّة العربيّة.

يهتدي الباحث في "دعوة الأطبّاء" إلى آثار الرسالة الأدبيّة وهو ما يعمل النصّ على إذاعته لكنّه يهتدي إلى جانب ذلك إلى خطاب مواز، خطاب يقدّم في إهاب خطاب آخر هو "المأدبة" جنسا من أجناس الخطاب أو "الدعوة" عندما تتحوّل إلى صورة من صور تشكيل مضامين خطاب مخصوص يتّخذ له منجزا نصّيا يبلوره ويبديه.

يهتمّ نصّ الرسالة في دعوة الأطبّاء بإبراز مختلف أطوار المأدبة ومكوّناتها وتدرّج الأحداث منتقلة من مرحلة إلى أخرى فنمضي معها من مجلس الطعام إلى مجلس الشراب فتتطوّر في أثنائه المحاورة وتتفرّع مجالاتها إلى أن تفضي في النهاية إلى ما يختم المجلس. فانتهاء الحديث وبلوغه مرحلة يحسن السكوت عندها مرتبط بختام مجلس الشراب وانقطاع أجواء "المأدبة".

تتحدّد "المأدبة" في سياقها الثقافي وتتحدّد كذلك في سياقها اللغويّ الذي يؤكّد الترابط بين المؤادبة والأدب والدعوة على الطعام أو الشراب. "فـ"المأدُبة" أو الأَدبة أو المأدَبة هي كلّ طعام صنع لدعوة أو عرس "والمأدبة كذلك من "الأدْب" ومنه الدعوة إلى التعلّم من "مأْدَبة القرآن أي مدعاته والأصل في الأدب هو الدعاء ومنه قيل للصنيع يدعى إليه الناس مدعاة ومأدبة" [5] كما يؤكّد من جانب آخر معنى الاجتماع والالتفاف حول أمر اجتماعا لعلّه يلمّح إلى معنى المشاركة ومعنى الانخراط الاجتماعيّ في

(5) انظر مادّة (أدب) في لسان العرب.

ممارسة منظّمة تتّخذ صبغة الطقس الجماعي ومن ذلك ما نجده من قولهم "أدَبهم على الأمر : جمعهم عليه وندبهم إليه" [6].

يعزّز الترابط بين معنى المأدبة ومعنى الدعوة في رأينا وقوع هذين المفهومين في حيّز دلاليّ واحد هو الحيّز الذي يستحضر في الذهن المقصود من مفهوم الـ « banquet» مثلما عرف في الطقوس التعبّدية القديمة ومثلما اعتنت عديد الحضارات بإبراز التعدّد في الإيفاء بشروطه وتصريفه في مجالات تحقيق معنى "التأنّس" «la sociabilite» والاجتماع [7].

إنّ اعتبارنا "المأدبة" جنسا من أجناس الخطاب أو حتّى جنسا من الأجناس الأدبيّة [8] لا يستند فقط إلى ملاحظة النصوص التي تعرف في هذا المجال وإن كانت على ندرتها محقّقة للمقوّمات المخصوصة التي تؤسّس لأجناسيّة هذا النوع وإنّما يستند كذلك إلى ملاحظة تحوّل جملة المضامين الثقافية المخترقة مفاهيم اليومي والاحتفالي المفضية إلى نسج أنماط الثقافة الاجتماعيّة تحوّلا تحفل به النصوص الأدبيّة وتتّخذ منه قواما وموضوعا وشكلا من أشكال تصريف وجهات الخطاب.

عرفت" المأدبة" منذ القديم عند جلّ الحضارات في إطار طقس ديني مرتبط بالطعام القرباني والشراب الروحاني الذي يحاكي دم الآلهة أو مرتبط بالغذاء المقدّس والولائم التي تقام في حضرة الاله

---

(6) انظر "أدب" في أساس البلاغة لجار الله الزمخشري، دار بيروت، دت، ص 206.

(7) Pantel Schmitt, Pauline, La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques, école française de Rome, 1992, p 11, 12 .

(8) يُتحدّث عن أجناس الخطاب في إطار نظريات تحليل الخطاب ويُتحدّث عن الأجناس الأدبية في إطار نظريات الأدب لكن هذا لا يمنع تقاطع مجالات كليهما في بعض المواضع. يهتمّ مفهوم أجناس الخطاب من جملة ما يهتمّ به برصد ظروف إنتاج الخطاب وشروطه ومن ذلك الطبيعة التواصليّة أو النظام التركيبي أو الخصائص الشكليّة للنصوص أو الخلفيّة الاجتماعيّة التي تصدر عنها.

فيحقّق فعل الجلوس إلى مائدة واحدة وتناول أصناف الطعام نفسه واحتساء الشراب نفسه عند المنخرطين في هذا الطقس، معنى المؤادبة ومعنى الاشتراك ومعنى الترابط الاجتماعي والتوحّد في الشعور الديني. يفهم حضور الطعام والشراب في المأدبة وتفهم طقوس تقديمه وتناوله وحتى طرق إعداده واختيار مكوّناته في إطار تحقيق معان تكفلها ممارسة هذا الطقس [9].

ولسنا هنا في معرض التبسّط في الحديث عن أصناف المآدب أو مختلف الطقوس المعتمدة فيها أو القيم التي ينشدها الأفراد من ممارستها إذ ما يعنينا هو تحوّل ممارسة طقس المأدبة إلى ما يؤسّس لفضاء الترابط الاجتماعي وخلق أواصر بين أفراد معيّنين يجتمعون حول أمر ما يمثّل إطار المؤادبة المجال الرحب لتدارسه أو بحثه من خلال المحاورة والكلام.

تمثّل "مأدبة أفلاطون" [10] نموذجا هامّا لأدب المآدب وفيها ينضمّ "سقراط" إلى دعوة "أغاتون" «Agathon» ويشارك ضيوفه مجلس الطعام ومجلس الشراب ويتدخّل في تحويل مجرى الحديث وتوجيه المحاورات.

يتعلّق موضوع الحديث في "مأدبة أفلاطون" بمحاورة مطوّلة حول الحبّ، ماهيّته وكيفيّته، وصورة المحبّ وتجربة الحبّ. يدلي كلّ مشارك بدلوه في هذا المجال ويعرض رأيه فيه مستغرقا حيّزا من الحديث ليخلص الأمر في النهاية إلى ما يشبه التقريظ للحبّ ومن ثمّ التقريظ للفلسفة ومنها يخلص إلى تقريظ لسقراط نفسه.

وليس شأن "مأدبة اكزينوفون" [11] « Xenophon» بمختلف كثيرا عن مأدبة أفلاطون إذ نجد تقريبا الإطار نفسه والطقوس نفسها تستخدم في

---

(9) Bottéro Jean, Le plus vieux festin du monde, in l'Histoire, n° 85, 1986 , p 58 .

(10) Platon, Le banquet, Phedre, traduction et notes par E. Chambry, Garnier - Flammarion. 1964.

(11) Xenophon, Banquet + Apologie de Socrate, texte etablie et traduit par François Ollier. societe d'edition «les belles lettres», Paris 1972 .

توجيه خطّة الخطاب غير أنّ موضوع الحديث الذي يكون حول الشراب مختلف إذ يتوجّه أساسا إلى شخص المضيف محاولا إقناعه بفضيلة العمل في اتجاه الصالح العامّ واحترام قوانين المدينة مذكّرا بقيم الفضيلة وضرورة التفلسف وما إلى ذلك من المضامين المعروفة في الخطاب السقراطي.

وقد لا يتسنّى لنا في هذا المقام التعبير عن خطورة المواضيع التي تنبثق عن قراءة كلتا المأدبتين أو الإشكالات التي تثيرها وتلك التي تبقيها في حيّز الضمني لكن يبقى في الإمكان الإشارة إلى اتّخاذ شكل المأدبة أسلوبا لمعالجة مسائل فلسفيّة بوصفه الإطار الأمثل لتداول الحديث وتأسيس المحاورة وهو بدوره ما يدفعنا إلى التفكيرفي اعتباره وجها من وجوه تشكّل الخطاب الفلسفي.

إنّ معالجة موضوع عاطفة الحبّ وما يتّصل به في إطار مأدبة يحتفظ فيها النصّ بمختلف عناصر هذا الطقس الثقافي ويصفها ويبرز التفاعل بينها وبين تطوّر مراحل الخطاب الناظم للتفكير في الحبّ، أمرلا نعتقد أنّه مجرّد اتّفاق أو مصادفة وإنّما نذهب إلى اعتبار أنّ المأدبة فيها شيء من جملة ما قصد وعمل الخطاب على إبرازه أو تحريكه.

ومعلوم أنّ البعد الاجتماعيّ والدلالة الثقافيّة "للمأدبة" مكوّن هامّ يتنزّل لدى الباحثين منزلة ما يؤسّس لهذا الجنس أو على الأقلّ منزلة ما يؤسّس لخصوصيّته باعتباره ظاهرة تنفتح دراستها على بحث السلوك الاجتماعي ومسألة اللياقة والعلاقة مع الآخر.

تتحوّل المأدبة - تبعا لذلك - إلى شكل من أشكال الخطاب يحتضن الخطاب الفلسفي كما يحتضن غيره من أصناف الخطاب وفي ذلك علامة على ما تمثّله من دلالة ثقافيّة تتجاوز مجرّد توفير الإطار الذي يحتوي الكلام أو الحديث إلى توفير خطّة معيّنة في تصريف الخطاب وتوفير جملة من المضامين والقيم التي يعمل المشاركون في المأدبة على إشاعتها.

ولعلّ ارتباط طقس "المأدبة" منذ القديم بمعنى المقدّس وطقوس العبور ومعنى "الخلود" « Immortalite» ممّا يدعم ما ذهبنا إليه، غير أنّ تحوّل المضامين والقيم التي ترتبط بإقامة المآدب وتغيّرها بتغيّر الأزمنة أو الثقافات لا يمنع بقاء آثارها أو وجود ما يعوّضها ويقوم بديلا منها. إنّ تعامل الباحث مع نصّ يعلن أنّه خطاب المأدبة يتجاوز في رأينا المقاربات التي تكتفي بوصف أجواء المآدب أو تقرير أصنافها إذ يلتفت إلى إبراز دور المكوّن "مأدبة" باعتباره نوعا مسهما في تشكّل صنف من أصناف الخطاب.

يتفاعل في تحديد الهويّة الأجناسيّة "للمأدبة" عنصران : عنصر أوّل يتأسّس على مضامين الممارسة الثقافيّة لهذا الطقس ورموزه المتشكّلة في خلفيّة معنويّة تظلّ حاضرة أثناء الممارسة وبعدها، وعنصر ثان يتمثّل في ما نستمدّه من ملاحظة تحوّل هذا الطقس إلى خطاب لم يتخلّص من مضامين الممارسة الثقافيّة وإن تعلّق الأمر بـ "مأدبة خاصة" «un banquet privé». ونخلص من كليهما بجملة من المكوّنات التي نضبطها بصورة تقريبيّة وهي : الاجتماع حول الطعام في "مجلس الطعام" والاجتماع حول الشراب في "مجلس الشراب" وتجاذب أطراف الحديث موضوع محدّد يتحاور حوله "المتآدبون" «les banquetteurs». ويفترض الاشتراك في الايفاء بطقوس المؤادبة كون الأطراف المشاركة متآنسة متكافئة في صفاتها وانتظاراتها.

يعدّ تحقيق معنى التأنّس أو المؤانسة والمؤالفة ممّا تفرضه أجواء المؤادبة وترمي إليه حيث تعمل جميع العناصر في المأدبة إلى تحويل فعل الأكل الشرب والمشاركة فيها إلى خلق أجواء انبساط النفس وسرورها،

فـ"المأدبة" جنسا متشكّلا في منجز نصّي تكفل أكثر من غيرها إبراز هذه الوظيفة الثقافيّة لطقس المؤادبة التي يعوّل الباحثون في تاريخ الحضارات على الآثار والأساطير وتأويل الرسوم حتى يدركوها أو يستدلّوا عليها (12).

وإلى جانب ما ذكرناه من مكوّنات للجنس "مأدبة" يمكن أن نضيف مكوّنا قصصيّا ويتمثّل هذا المكوّن في الخيط الناظم لجملة ماذكرنا من عناصر ويتمثّل أيضا في النسيج الذي يحكم أطوار مجلسي الطعام والشراب والانتقال من مرحلة إلى أخرى من مراحل المأدبة. ولا يقتصر دور هذا المكوّن على مجرّد توفير الرابط بين مراحل وأطوار فهو يبرز المأدبة بصورة التجربة التي تتطوّر في اتجاه انفراج «denouement» أو نهاية غالبا ما تكون رمزيّة.

يتفاعل المكوّن القصصي مع سائر المكوّنات في إبراز المأدبة جنسا توجّه فيه خطّة الخطاب في اتجاه تحقّق معنى معيّن تكون نهاية طقوس التآدب والفراغ منها كشفا له ولحظة خطيرة يقف فيها القارئ على "فلسفة" الخطاب. ولا يخفى في هذا السياق ما تمثّله نهاية "مأدبة أفلاطون" من معنى حيث يفهم استسلام المتآدبين في النهاية للنوم وبقاء "سقراط" وحده في حالة يقظة على معنى الرغبة في بقاء الفكر الحرّ

(12) من البديهي أنّ جلّ ما بلغنا حول طقوس المأدبة في القديم استند فيه المؤرّخون أساسا على قراءة الآثار والرسوم بما في ذلك الحديث عن الدور الاجتماعي والسياسي للمآدب والحديث عن فعل الأكل والشرب في تقوية الشعور الديني وتحقيق الألفة وهو أمر تتّفق فيه جلّ المصادر وما يبدو لنا طريفا في هذا المجال هو ما أشارت إليه بعض الدراسات في بحثها طريقة الجلوس في المأدبة ونظام توزيع المتآدبين حيث انتهت . اعتمادا على قراءة الرسوم الحجريّة بإلى اكتشاف أنّ العادة السائدة في القديم هي عادة الأكل في وضع الاضطجاع بدل الجلوس وقد يكون تغيّر هذه العادة مرتبطا بظهور الديانات السماويّة.

انظر : Chauvin Pierre , Manger assis , Manger couché , l'Histoire, n° 85, 1986 , p 66.

انظر كذلك : Rouche Michel, Le banquet des moines au moyen -age , Lhistoire , n°85 , 1986 ,p71 .

المتفلسف حيّا يقظا مستمرّا. فلئن كانت نهاية سقراط إعداما له ولفكره فإنّ "المأدبة" التي صوّره فيها "أفلاطون" مشتركا في طقس احتفالي، موجّها الحوار حول الحبّ تحوّل هذه النهاية إلى تمثّل رمزيّ في أذهان الفلاسفة أتباعه فيه يتحقّق معنى الخلود والانتصار على الموت. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحديث عن مجلس الطعام ومجلس الشراب يتّخذ صبغة العنصر المكوّن لجنس" المأدبة" لا بصفته تلك أو بدلالته الحرفيّة وإنّما من حيث هو إحالة على الإطار الاجتماعي والتشكّل المراسمي لمضمون الدعوة باعتباره مرجعا ضروريّا ولازما في تحقّق الهيكل الأساسيّ للمأدبة. ومن هنا تتبيّن أهميّة المكوّن الاجتماعيّ في هذا النمط من أنماط النصوص وطرافة البحث في التفاعل بين الدلالة الثقافيّة وسبل تحوّلها إلى موضوع للكتابة يحاول تمثيل اجواء التجربة المخصوصة التي تجسّمها المأدبة واستعادة قيمها أو لعلّه يجسّم جلّ التساؤلات التي يطرحها الإنسان والمعرفة التي يتوق إلى اكتسابها عبر ممارسة طقوس المآدب ويعمل على توجيهها في سبيل تحقيق سكينة النفس وخلاصها. ولذلك تكون كتابة المأدبة أفصح في التعبير عن جلّ هذه القضايا وأنسب لدعم نشاط المحاورة بوصفه الطريق إلى تفعيل الأغراض البعيدة لها.

إنّ ما يحفظ "للمأدبة" تفرّدها جنسا من الأجناس المتّسمة بمنزلة ووضع مخصوصين هو شدّة التفاعل بين الدلالة الثقافيّة والرمزيّة التي تمثّلها ممارسة طقسها وطبيعة الخطاب الذي يتنامى في كنفها وتتجلّى في تضاعيفه آثار هذا التفاعل وآثار الانشداد إلى تقاليد المؤادبة والتوق إلى تحقيق لحظة صفاء النفس. ولعلّ محاولة استقراء مقوّمات المأدبة أو مكوّناتها قد يكون تحديدا لبعض المعالم التي تتشكّل من خلال النصّ دون أن يستوفي شروطا لا يكون الجنس إلاّ بها. ذلك أنّ مقتضيات الخطاب غير مقتضيات الطقس أو الممارسة الاجتماعيّة المقنّنة فما يكون في "المأدبة" - من حيث هي طقس احتفالي - ضروريا أو لازما لا يكاد يغيب على اختلاف أصنافها مثل وجود الخمرة قد يكون في الخطاب الذي يحكي

المأدبة ويمثّلها مجرّد مكوّن ضمن عدّة يسهم في في تلوين هذا الخطاب أو تغيير وجهته. إنّ مقتضيات الكتابة غير مقتضيات الممارسة، ذلك أنّ للنصّ مراجع ينهل منها وسياقات تتدخّل في تشكيله ولابدّ للكتابة الأدبيّة من أن تحتكم إلى شروط إنتاج للنصّ يرتهن فيها إلى ذاكرة النص والجوار الاجناسيّ وغيرها من العناصر التي تؤثّر فيه.

وهكذا يتبيّن أنّ البحث في نصّ المأدبة ومحاولة قراءته وفق منطق يراعي خصوصيّة الخطاب وأهمّ السمات الكفيلة بتحديد أجناسيّته أمر ممكن، بل هو واقع في صميم الكشف عن تنوّع الكتابة النثريّة وتنوّع أنماطها. وهو ما نحاول تجربته من خلال قراءة "دعوة الأطبّاء" للطبيب النصراني العربي ابن بطلان (ت 458) محاولين الاهتداء إلى مواطن الطرافة فيها هذه المواطن التي تردّ في جملة ماترد"إلى بلاغة هذا الجنس ووجوده في صميم الممارسة الثقافيّة وإشكالاتها المتعلّقة "باليومي" وبالإنسان.

في المأدبة وطقوس المؤادبة :

تتجلى المأدبة في "دعوة الأطبّاء" بصورة المكوّن الأساسي والمنطلق الذي يتحقّق الخطاب من خلاله، فانفتاح النصّ على اقتراح الضيافة من الطبيب الشيخ على الشاب المدّعي الانتساب إلى صناعة الطبّ، هو الذي طوّر الأحداث في اتجاه استعراض مراسم المأدبة وطوّر الخطاب في اتجاه ما يقتضيه هذا المقام وما تقتضيه انتظارات الأفراد المشاركين في المأدبة ونواياهم [13].

(13) انظر قوله في "دعوة الأطبّاء" في آخر الفصل الأوّل : ".. فلمّا أنس منّي الشيخ إلى ضعف المعدة وقلّة الشهوة قال: نقوم إلى البيت يا فديتك لنأكل شيئا ونتحدّث فقد أنست بك لأنّك لست من أهل البلد فتخرج حديثنا إلى أحد..." ص 69.

ومن ثمّ تتحوّل المأدبة إلى موضوع للخطاب فيصبح الاهتمام منصبّا على وصف المجلس ووصف المائدة وما يفترضه ذلك كلّه من وصف الأكل والتلذّذ وإسكان الشهوة وصفا لا يخلو من العناية بإدراج الحديث، إذ الحديث على الطعام ممّا يؤكّد محاولة الفرد خلق التفاعل بينه وبين الآخرأو بينه وبين موضوع الطعام فيتحوّل موضوع الانتشاء بالمضغ والبلع إلى ما يشيع معنى الراحة والسكينة والاكتفاء أي التهيّو للأنس.

بدت المأدبة في دعوة الأطبّاء مؤلّفة من شخصين هما كما أسلفنا الطبيب الشيخ وضيفه الغريب المبتلى بضعف المعدة وقلّة الشهوة إلى الأكل المعتزم التزام حمية، فكان ذلك سببا وجيها لتحويل الخطاب في اتجاه حفظ الصحّة من خلال السلوك الغذائيّ والحديث عن منافع الأغذية ودفع ضررها.

1 - المائدة : في الطعام ومائدة الطبيب :

تمثّل المائدة لحظة أساسيّة في المأدبة بل هي الأساس المادّي الذي يهيّئ لها، فهي موضوع طبيعي في هذا الجنس لأنّها من شروطه. تشتمل مأدبة الطبيب على جملة من الأصناف روعي التدرّج في تقديمها واعتمد نظام معيّن في عرضها تباعا فلا يقدّم صنف منه قبل أن يرفع آخر، وفي ذلك احتكام إلى نظام متأخّر (14) في المآدب يخرج عن تقليد وضع كلّ الأصناف على المائدة باختلاف أنواعها يصيب منها الضيف قدر ما يصيب ويختار منها ما يستطيب ويشتهي، وفيه أيضا ما يذكّر بتقاليد المآدب في الحواضر العبّاسيّة والأندلسيّة حيث التدرّج في إيراد الأصناف يقوم على الابتداء بالفواكه والبوارد

(14) Schmeil Yves , Dejeuner en paix : Banquet et citoyenneté en mediterranee orientale , Revue française de science politique , vol 48 , n°3-4 , juin - aout 1998 , p 353 .

ومن ثمّ اللحوم والمشويّات ومن ثمّ المعجّنات وتختتم المائدة بتقديم الحلوى[15].

اتبعت مائدة الطبيب المراحل التالية : قدّم في البدء طبق يشتمل على بقل وخبزوخلّ ثمّ قدّم بعده "الشويّ" ويبدو أنّه يأتي في التقاليد في مرحلة ثانية أو مرحلة وسط من سائر الأصناف[16]، ثمّ أتبع الشويّ "بمضيرة" وأتبعت المضيرة "بأوزّة بلبن عملت تحت الحمل"[17] ثمّ ختمت الأصناف بتقديم الحلوى.

يمكن أن نستنتج أوّلا، قبل أن نستعرض تفاصيل ما حفّ بالمائدة، أنّها تفي إلى حدّ ما بشروط ترتيب الأطعمة ونظام تقديمها خصوصا في تأخير الحلوى ومراعاة الابتداء بالبارد. لكنّ مائدة الطبيب تبقى مخصوصة جدّا، ذلك أنّ غرض تقديم الطعام بأصنافه لم يكن موجّها نحو معنى قرى الضيف وإكرامه بقدر ما كان موجّها نحو استثمار المعرفة في مجال منافع الأغذية ومضارّها وسياسة الجسم السليم بالغذاء الطيّب الملائم للحاجة، فتحوّلت ضيافة الغريب إلى ما يشبه وصفة الطبيب يحذّر من مخاطر صنف ويدعو إلى اطّراح الإقبال على صنف آخر

(15) الميساوي، سهام الدبّابي، «الطعام والشراب في التراث العربي»، أطروحة دكتورا الدولة (بحث مرقون)، كلّية الآداب منّوبة 2004. انظر الباب الثالث : "النافع والضار في الصحّة وفي المرض " ص 402 وص 404. انظر خاصة قولها : ".. وقد ألفت في البيئة العبّاسية أن تفتتح المائدة بالفواكه الرطبة واعتادت بداية الطعام بالبوارد فأطباق اللحوم المصنوعة بالخلّ والمرّي فأطباق الثرائد والأطرية ما شاكلها فالحلوّيات وهذا الترتيب هو الذي اتبعه أهل الأندلس المتأثّرون بالنمط المشرقي في العيش".

(16) تتّفق جلّ المؤلّفات الطبّية حول هذا الشأن، انظر على سبيل المثال :
البلخي، أبو يزيدأحمد بن سهل، مصالح الأبدان والأنفس، منشورات دار العلوم العربيّة، فرانكفورت 1984، صص 118، 119، حيث يرى في وجه تأخير الشواء "أنّه كثير الإغذاء قويّ بطيء النزول عسيره".

(17) "دعوة الأطبّاء" ص 81.

وينصح بالحمية وقمع الشهوة وصار تقديم الأصناف تعلو الأطباق مزدانا بها إناؤها ممّا لا يستثير شهوة الضيف بقدر ما يستدعي محاضرة الطبيب يذكّر بتعاليم الأوّلين ويستشهد "بأبقراط" ويرغّب في الحكمة والاتّزان.

يقول "ابن بطلان "في دعوة الأطبّاء : "وجلسنا ساعة نتحدّث وإذ الغلام قد أتى بطبق عليه منديل وفوقه خبز وبقل فلمّا وضعه بين أيدينا" قال : (الطويل) :

وما الخِصب للأضْياف أن تُكثِر القِرى
ولَكنّما وجْه الكريم خَصيبُ
أُضاحِك ضْيفيَ قبلِ إنزال َرحْله
ويُخِصُب عندي والمحلّ جديبُ

(...) وأخذ رغيفا وقال : رحم الله العجوز فقد كانت لها عناية حسنة بالخبز (...) فإنّه معسول [18] الحنطة مختمرالعجين معتدل الملح (...) سريع الهضم علك المضغ، ثمّ أخذ طاقة هندباء وقال : اعلم يا سيّدي أنّ الهندباء أنواع أجودها الرقيقة فإنّها أجود من غيرها في إصلاح الكبد وأسرع في فتح السدد وكثيرا ما أسقي ماؤها مع الراوند (...) لا سيّما إذا اتّفق أن تؤكل مع هذا الخلّ الثقيف فما معوّلي في دفع الصفراء إلاّ عليه، فلمّا هممت بالأكل قال : ألست على النيّة في الحمية ؟ قلت لعلّي أختار يوما لذلك قال أعظم الذنب اليأس من الرحمة وشرّ من المرض التسويف بالحمية والمريض المخلّط كدودة القزّ التي كلّما ازدادت نسجا زادت عن الحياة بعدا. قلت يا سيّدي أنا والله كاره الحمية، قال : لعمري إنّ الحمية صعبة لكنّ أفضل الأعمال ما أكرهت عليه النفوس و"فيثاغورس"

---

(18) كذا بالأصل ولعلّه" مغسول"، وقد أشارت المحقّقة إلى ذلك في هامش الصفحة (70) مستندة إلى بعض النسخ المخطوطة من "دعوة الأطبّاء".

يقـــول : من ســـاس المعـــدة فـقـد قـرّب جـمـيـع الأعـضـاء من الاعتـدال [19]".

شكّل نظام تقديم أصناف الأطعمة وسيلة يتنامى الخطاب وفقها، فعند كلّ صنف يقدّم يحضر خطاب طبّي يلائم ذلك الصنف وتحضر الحجج المانعة من الأكل [20] ويجتهد الطبيب باذلا الوسع في سبيل منع الضيف من الأكل فإذا ما فشلت الحجّة الطبيّة والمنطقيّة الفلسفيّة في ذلك أومأ إلى غلامه برفع الطبق. فكان التدخّل السلطوي للمضيف هو السبيل الوحيد لتحقيق غرضه.

ويتجلّى ذلك في مواضع عديدة لعلّ أهمّها قصّة "المضيرة" حيث يقول في "دعوة الأطبّاء" : "فقدّم مضيرة بلحم بقريّ فبدأت آكل فقال : اعلم وفّقك الله أنّ الآكل يستمرئ الأطعمة الموافقة له وتستمرئه الأطعمة المخالفة لطبعه وهذه مضيرة بقريّة والقدماء ينهون من به ما بك عن الجمع بين لحم البقر واللبن كما ينهون عن الجمع بينه وبين السمك، هذه والله معدن وجع المفاصل والنقرس واللقوة والقولنج والفالج فالله الله أن تحملك الشهوة على الاستضرار بهذه المضيرة ثمّ قال لغلامه : ارفعها ففي رفعها الخيرة لنا" [21]. ولا يخفى ما في هذا الوضع من المفارقة. فالطبيب يعرض الطعام الذي لا يوافق ضيفه المريض، الطعام الذي لا تؤمن غائلته ويشحذ الحجج والقوانين الطبّيّة لبيان ضرره رغم أنّه ممّا تزدان به مائدته ويقدّمه غلامه. يبدو سلوك الطبيب الظاهر من خلال خصائص مائدته

(19) "دعوة الأطبّاء" صص 70 - 71.

(20) يتجلّى ذلك في مواطن عدّة حيث يبدو الخطاب الطبّي متناغما مع خصائص الصنف المعدّ من الطعام وكأنّما هو رأي طبّي أو استشارة. انظر قوله في "دعوة الأطبّاء" : فقال لغلامه : ارفع هذا وقرّب الشويّ منّا فقدّم الغلام حملا مشويّا فمددت يدي إلى الأكتاف فقال : إيّاك وإيّاها فإنّها تقبل من القلب الفضلات، فملت نحو الزور، فقال : لا تعرض له فإنّه بطيء الهضم فعدلت إلى الكلى، قال : هذه معدن البول ومائيّة الدم ...".

(21) "دعوة الأطبّاء" ص 81.

مخالفا تماما لطبيعة فلسفته حول الغذاء والسلوك الغذائي للإنسان السويّ في جسمه ونفسه الذي يستكره من اللحوم لحوم الأبقار سيّما إذاما قرنت بمضيرة [22].

كما تتجلّى المفارقة في مظهرآخر من سلوك المضيف فهو يدعو الغريب إلى مائدته وطعامه ويقدّم له أصناف الأطعمة ويمدح له الخبز والهندباء والخلّ الثقيف ويمنعه من الاكل ويأمر خادمه برفع الطبق كلّما تبيّن له أنّ الضيف ممعن في لون من ألوان الطعام.

تكشف المفارقة الظاهرة في السلوك أو بين السلوك والخطاب عن خلفيّة فكرة المنع باعتبارها تناقض منطق الضيافة. فالمضيف يعمد إلى استقبال ضيفه في بيته ويلحّ في الدعوة ثمّ يقدّم له الطعام فإذا ما مثل الصنف أمامه منعه من الاقتراب منه وأبعده عنه فكأنّ في الامر ضربا من القهر «frustration» يمارسه الطبيب الشيخ على ضيفه الغريب الشاب المدّعي صناعة الطبّ، يحرّم عليه فيه موضوع راحته وطيب نفسه. تتحوّل الضيافة وفق هذا المنظورإلى فضاء يمارس فيه المضيف سلطة القهر والمنع مفعّلا بذلك سلطته باعتباره السيّد المتصرّف في المجال الاجتماعي الذي تمثّله المأدبة وباعتباره الجهة التي تمنح الدعوة بعدها المراسمي وشرطها الاجتماعي [23].

---

(22) تتّفق جلّ المؤلّفات الطبيّة العربيّة القديمة وخاصة منها المؤلّفات في الأغذية على استكراه لحوم الأبقار واعتبارها في أسفل المراتب بالنسبة إلى أصناف اللحوم فهي أخبثها وأردؤها. انظر على سبيل المثال : الرازي، أبو بكر بن زكرياء، منافع الأغذية، دار إحياء العلوم، بيروت. دت. انظر خاصة قوله ص 99 متحدّثا عن عن استكراه لحوم البقر : "يتولّد منها دم غليظ متين .. " .

(23) انظر :

Hannoyer. J., L'hospitalité, economie de la violence, in Maghreb Machrek, n° 123, 1989.

انظر كذلك المرجع المذكور سالفا :

Schemeil Yves, Dejeuner en paix : banquets et citoyenneté en mediterranée orientale, Revue française de science politique , vol 48 , n° 3-4 , juin / aout 1998 .

إنّ سلوك منع الطعام على المائدة لمن أغرب ما عرف في المآدب من سلوك لأنّ الأصل في المؤادبة أن تكون المؤاكلة والمشاربة «commensalité» قيمة ذات بعد اجتماعيّ وثقافي داخل الإطار الذي توفّره، فإذا ما تحوّل هذا الإطار إلى فضاء سياسة العنف المبطّن من خلال لعبة تقديم الطعام والشراب ومسرحة الاستقبال والضيافة «théatralisation de l'hospitalité» فإنّ قيمة الضيافة بدورها تتحوّل إلى مجرّد إطار مفرغ وصورة باهتة تعلن عن نموذج متدنّ للعلاقة مع الآخر [24].

إنّ فكرة منع الطعام والاحتجاج بالخطاب الطبي في ذلك والاستعانة بأقوال الفلاسفة والقاعدة الفكريّة والاخلاقيّة لفكرة "الاعتدال" [25] ليس في نظرنا علامة على محور معنويّ معروف في قصة الضيافة متعلّق بشخصيّة البخيل البليغ صاحب الحجّة والفصاحة، وإنّما تعدّ هذه الفكرة - في رأينا - علامة على ما يخرق شرطا أساسيا من شروط "المأدبة" هو شرط استهلاك الطعام المقدّم ممّا قد يدفع إلى التفكير في القصد إلى تقويض "الطقس" من داخله وتحويل النص إلى نموذج واضح لما نسمّيه بضدّ المأدبة « l'anti - banquet». وعلى الرغم من تلميح النصّ في "دعوة الأطبّاء" إلى بخل الطبيب في مواضع متفرّقة منه لا نميل إلى اعتبار قصة مجلس الطعام ممّا يستعيد المحاور المعنويّة التي تعتمدها أخبار البخلاء أو النوادر المتعلّقة بالضيافة أو التطفيل وإن شابهتها أحيانا، لأنّ امتناع المضيف مشاركة ضيفه الطعام واستخدامه سلطة توجيه السلوك الغذائيّ ممّا يدلّ على توسيع الوظيفة الثقافيّة للمأدبة لتصبح متّصلة بسياسة العنف

---

(24) Derrida Jacques ,Dufourmantelle Anne, De l'hospitalité , ed Galmann - Levy , 1997 , p 21 .

(25) تمثّل هذه الفكرة مبدأ أساسيا في الفلسفة الطبيّة اليونانيّة الأبقراطيّة خاصة ولا تخفى جذورها الفلسفيّة والأخلاقيّة، وقد تبلورت في مجالات عدّة خاصة في مجال صيانة الجسم بالأغذية وصيانة النفس وتهذيبها. تبنّى الطبّ العربي هذه الفكرة وأبرزها في صورة المبدإ الطبّي العامّ وتجلّى ذلك عند الاطبّاء الأبقراطيين.

المبطّن واستراتيجيات العلاقة مع الآخر وهي وظائف تطلب في مستوى استقراء الدلالات الثقافيّة للمآدب باختلاف أنواعها [26].

تمثّل مأدبة الطبيب مأدبة مخصوصة جدّا ووجه الخصوصيّة فيها لا يتأتّى من خطاب الطبيب الذي يستعرض منافع الاغذية، ولا يتأتّى كذلك من تقديم الطعام ومنعه، وإنّما يتأتّى من الصنف الأخير الذي قدّمه خادم الطبيب، ويبدو أنّه صنف قدأعدّه بعناية وحرص عليه أشدّ الحرص وجعله آخر مائدته وإن كانت المائدة العربيّة تختتم بالحلوى ولا تزيد بعدها صنفا.

يقول ابن بطلان في دعوة الأطبّاء على لسان الضيف المدّعي صناعة الطبّ : "وأومأ إلى الغلام برفع الطبق فظنّ أنّه يستدعي منه الحلوى، فقدّم جاما صبيغ اللون محكم العقد، فازداد غيظه وكاد يرمي الجام بمتطاير دموعه [27] وقال أعوذ بالله من سوء ما جرت به المقادير، اعلمْ ياسيّدي أنّه ليس الآمر بالخير بأسعد من المطيع له والناصح بأولى بالنصيحة من المنصوح له، واستمع نصحي واعلم أنّ الحلوى مضرّة بالأسنان مبثّرة للفم واللسان لا سيّما إذا أتبعت بالماء المبرّد [28] (...) ثمّ قال لغلامه : ارفع الحلوى وهات ما عندك. فما شككت أنّه جام آخر ولون آخر قد تأخّر

(26) انظر :
Hannoyer. J ; L'hospitalite, economie de la violence, in Maghreb Machrek, n° 123, 1989.
وانظر كذلك المرجع المذكور سابقا :
Schemeil Yves , Dejeuner en paix : banquets et citoyennete en mediterranee orientale , Revue française de science politique , vol 48 , n° 3-4 , juin -aout 1998 .

(27) كذا بالأصل ولعلّها "بتسكاب دموعه" كما أشارت إلى ذلك المحقّقة. انظر هامش ص 81 من "دعوة الاطبّاء".

(28) من المفيد أن نشير إلى ما يتّسم به هذا الموقف من غرابة بالقياس إلى ما نجده في كتب الطبّ العربيّة القديمة حيث تذكر الحلواء ضمن ما ينصح به من أغذية "لأنّها مسخّنة للبدن زائدة في الدم". انظر على سبيل المثال كتاب "منافع الأغذية ودفع مضارّها" لأبي بكر الرازي ص 251. وقد أوردنا هذه الملاحظة لأنّها متعلّقة بالسياق الطبّي الوحيد تقريبا الذي يخالف فيه رأي ابن بطلان ما جرت عليه التقاليد الطبّية العربيّة السابقة.

وإذا طبق على المائدة فيه كلّبات الأضراس ومكاوي الطحال والرأس وكلّبات العلق والنشّاب وصنانير السبل والظفرو زرآقات القولنج والذكر وقاثاطير التبويل ورصاص التثقيل وملزم البواسير ومخراط المناخير ومنجل النواحير ومخالب التشمير ومحكّ الجرب ومنسار القطع ومهتّ القدح ومجرفة الأذن، (...) ودست المباضع ..فلمّا نظرت إليه تنغّصت بالأكل وتصوّرت البلاء والسقم .." (29).

يكشف هذا الشاهد عن صفة الصنف الأخير الذي ختم به الطبيب مائدته، وهو مثلما يبدو مكوّن من جلّ الادوات الطبيّة والآلات المستعملة في مختلف اختصاصات الطبّ. لا يشكّل هذا التصرّف عدولا أو خرقا ينضاف إلى الخرق المتمثّل في منع الطعام بقدر ما تتوفّر غرابته على دلالة رمزيّة، ذلك أنّ تقديم الآلات الطبيّة المتّخذة من المعادن والاخشاب المحدثة في الجسم فعل الالم قبل أن تحدث فعل المداواة والشفاء في محلّ ما يتّخذ طعاما بمثابة من يلقم ضيفه الحجر بدل الطعام الليّن اللذيذ. هذا الطبيب هو كالآكل أدوات عمله والملتهم المادّة الطبيّة ورموزها في محل ما يلتهم ويبتلعه الفم وتصيّره القوّة الهاضمة كيموسا وأخلاطا متنوّعة وينساب في النفس متعة ونفعا.

ولمّا كان فعل الاكل فعل إدماج «incorporation» تتحقّق من خلاله المتعة وتسكن معه الشهوة ويتحقّق من خلاله للنفس اعتدالها بالغذاء الملائم لطبيعتها فإنّنا نرى أنّ ختام مراسم مجلس الطعام بتقديم الادوات الطبيّة بدلّ على العلاقة غير الطبيعيّة التي تجمع الطبيب بمهنته أو بالمعرفة الطبيّة. فالطبيب يبدو هنا بوضع من لم يعد إلاّ أن يدمج المهنة والمعرفة الطبيّة داخله في محلّ ما يدمج من أطعمة تستشعر وتدرك عبر الحسّ والذوق المثقّف. وينبغي هنا أن لا يصرفنا موقف الضيف الذي سجّله من خلال الإشارة إلى تنغّصه واشمئزازه عن تبيّن مغزى التصرّف الذي أتاه المضيف في تقديم أدوات الطبّ وآلاته صنفا أخيرا يختم به مائدته لأنّ هذا

(29) دعوة الأطبّاء من ص82 إلى ص 84.

التصرّف يطلب تأويله في المستوى الرمزي فهو إن نضّد المشارط والمراهم والزرّاقات وهيّأها في طبق كما يعدّ الطعام إنّما يعبّر بشكل لا واع عن الرغبة في استجواء «introjection» الصناعة الطبيّة وعناصرها استجواء لعلّه يعبّر عن الخواء والانكسار في ظلّ غياب ممارسة طبيعيّة للمهنة.

ينبغي أن تحمل مائدة الطبيب بصمة الطبيب وهذه البصمة لم تتشكّل فقط من خلال الخطاب المصاحب للطعام وإنّما نرى أنّها تشكّلت عبر توضيب أطوار الأكل بحيث تفضي في النهاية إلى مفاجأة لا يأتيها إلاّ طبيب.

2 - مجلس الشراب :

يمثّل المرحلة التالية مجلس الطعام ومن خلاله تتجلى السمة التي تقرّب "دعوة الأطبّاء" من بنية المأدبة أكثر من أيّ مكوّن آخر، ذلك أنّ العادة في المآدب التي عرفت في الحضارات القديمة تقضي بالانتقال مباشرة بعد الطعام إلى مجلس الشراب المسمّى «symposion» ويتألّف هذا المجلس في الغالب من نخبة منتقاة خلافا لمائدة الطعام التي يمكن أن تتسع لتجمع قدرا غير محدود من المدعوّين. ويخضع طقس احتساء الخمرة في إطار مجلس الشراب إلى عدّة شروط ومكوّنات تتعلّق بالأفراد وتتعلّق كذلك بالفضاء وكيفيّة تنظيمه وبهيئة الجلوس وبالشراب ونظام تقديمه [30].

ويمثّل مجلس الشراب أيضا لحظة مخصوصة لأنّه يكون بعد الأكل والهضم وغسل اليدين والتعطّر واتخاذ أكاليل الزهور كما هو الشأن في الحضارات القديمة ممّا يعكس الانتقال إلى مجلس أكثر صفاء والتأهّب إلى تجربة أكثر إثارة وعمقا. يفهم مجلس الشراب في إطار طقوس المأدبة باعتباره سلوكا يهدف إلى تدريب النفس على حالات شعوريّة تمتزج فيها

(30) - Pantel Schmitt, Pauline , la cité au banquet , p3-4.

المتعة بالإساس بالأنس والإقبال على الحديث وتحريك قوى وملكات ومناطق فيها ما كانت لتتحرّك في ظلّ رتابة اليوميّ وكلّ الذهن او إجهاده بالعمليّات العقليّة المروّضة لقواه الخلاّقة.

ولسنا هنا في موضع التوسّع في مثل هذه الأمور وإنّما يكفينا منها ما يفي بغرض إبراز منزلة التي يمثّلها الانتقال إلى مجلس الشراب في خطاب المأدبة وخطّتها. يوافق الإقبال على مجلس الشراب انبساطا في النفس وأنسا بالغريب عبّر عنه في دعوة الاطبّاء بتغيّر سلوك الطبيب وانشراحه للحديث واتساعه الدعوة لتصبح مشتملة على نخبة متميّزة من الأطبّاء أصدقائه الذين يمثّلون الصناعة الطبيّة إلى جانب إمساكه عن خطاب المنع من الطعام والشهوة المهلكة. يقول في دعوة الأطبّاء واصفا مجلس الشراب : "فلمّا أنس إلى قولي ظنّ أنّ باطن هذا القول كظاهره وقال لغلامه : هات نبيذا فأحضر طبقا ونقلا فأخذ بيده القدح وغسله (...) ثمّ ملأ قدحا وقال : هذه الخمرة التي كنّا قديما نشتهيها وبقراط يقول : إنّها تسكّن الحشا وتشفي من ألم الجوع وفيها عشر منافع خمس منها تتعلّق بالجسم وخمس تتعلّق بالنفس أمّا التي تتعلق بالجسم فإنّها تجوّد الهضم وتدرّ البول وتحسّن البشرة وتطيّب النكهة وتزيد في الباءة وأمّا التي تتعلّق بالنفس فإنّها تسرّ النفس وتقرّب الأمل وتشجّع الامل وتقاوم البخل ثمّ شرب وقال لغلامه : امض إلى تلميذي أبي جابر الفاصد وادعه ومعه عوده، واجتز بصديقنا أبي أيّوب الكحّال وأبي سالم الجرائحي وقل لأبي موسى الصيدلاني : بحياتي إلاّ جعلتنا في يومنا هذا أحد زبونك، فما كانت هنيهة حتى حضر القوم فسلّموا علينا فرددنا عليهم السلام" [31].

يعتبر الحديث في مجلس الشراب جوهر المأدبة، بل يمكن القول إنّ مناقلة الحديث حول آنية الخمرة أو بين أدوار تقديمها هو المكوّن الذي

(31) دعوة الأطبّاء، من ص 98 إلى ص 92.

يخرج البعد الطقسي المختزن في ممارسات محدّدة إلى حيّز الإطار الملائم لنموّ التفكّر والتفكير وتجلّي النفس تبرز محاسنها ويبرز ما فيها كالإناء ينضح بما فيه.

ولعلّ الطريف في هذا المجلس ابتداؤه بشرح طقس الخمرة قبل أن ينخرط في شرحه من منطلق طبّي كسالف عهد الطبيب صاحب المجلس، فتلا فيه قولا لأبقراط وبذلك افتتح مراسمه وأسّس للعقد الذي يكفل لكلّ المتآدبين حقّ الإصابة من مباهج المجلس في ظلّ شريعة "أبقراط" وبركته لا في ظلّ شريعة "ديونيزوس" (32).

إنّ في اتساع دائرة المشاركين مجلس الشراب ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من أهمّية هذه اللحظة في المأدبة، فميل الطبيب إلى استدعاء أقرانه وشركائه في المهنة ممّا يدلّ على تأكّد الحاجة إلى الأنيس وطلب النفس الألفة. إنّ الأنس إلى الآخر ومحاولة تسلية النفس من خلال التقائها بالخليط والجليس المؤنس لمـّا تحفل المأدبة بإبرازه أكثر من أيّ جنس آخر، فتحوّله إلى موضوع يتنامى في كنفها وتسوسه هي بلطف الإطار ورشاقة الحديث ورقّة الاجواء. إلا أنّ طبيعة الايناس الذي ينشده الطبيب تظلّ منشدّة إلى متعلّقات مهنة الطبّ، فكلّ منادميه هم من الأطبّاء، وفي هذا الاختيار ما يدلّ على إفساح مجال المشاركة بقدر ما يدلّ على ممارسة الإقصاء «exclusion» (33) إذ لا يطلّ على المجلس إلاّ من كان منتميا إلى هذه المهنة عارفا بدقائق المسائل في اختصاصه.

تؤول ممارسة طقوس المؤانسة وفق "شريعة المأدبة" من هذا المنظور إلى ممارسة إقصائيّة لأنّها تقرن شرط الألفة بشرط الاشتراك في المذهب، فهي في الظاهر تعني الانفتاح والمشاركة، لكنّها في الحقيقة تعني التعصّب والخوف من الآخر الغريب. يؤكّد التعلّق بالندامى من الأطبّاء طبيعة علاقة

(32) ديونيزوس Dionysos إله الخمر والعربدة في الميثولوجيا الاغريقيّة.
(33) Derrida , jacques , Dufourmantelle Anne , De l'hospitalité , ed Galmann - Levy , 1997 , p 53.

صاحب المجلس بمهنته وعلاقته بالمعرفة الطبّية بوصفها نسقا في الثقافة العربيّة لا يقلّ قيمة عن سائر الأنساق. ذلك أنّ انفتاح الثقافة العربيّة على الطبّ والمعرفة الطبيّة لم يكن مجرّد انفتاح على مابه تعرف خفايا الجسم وتدبير الصحّة والمطعم وطبّ الأجسام العليلة وإنّما كان انفتاحا على الحكمة وعلى إدماج الجسد من خلال المعرفة الطبيّة واستشعاره بصورة مغايرة للمألوف، إذ يضحي معنى معقولا وحكمة، حكمة في النفوس تنيرها وتعصمها من الشهوة، تريحها وتبهجها، تحييها وتحفظ سكينتها.

تبدو علاقة الطبيب بالطبّ كأوضح ما يكون في دعوة الأطبّاء حيث تتجلّى عبر تمثّله لموضوع مهنته الذي لا يرى فيه سوى موضوع أخلاقيّ رغم تشبّثه بالدقائق العلميّة وتفاصيل المسائل الخلافيّة وهو في الحقيقة ما دعاه إلى اعتبار أنّ القرين لا يكون إلاّ من داخل المذهب.

يكتمل المجلس بحضور أهله فيزدان بالأطبّاء جالسين حول آنية الشراب في قبالة صاحب المجلس ويعزف التلميذ الطبيب على عوده ألحانا يطلبها المتنادمون فينتشي الحضور ويتمّ الحبور وتكون مداولة الكأس وإنشاد الشعر دأبا متجدّدا يحي الانس ويبعث في النفس نشوة يترجمها الحديث.

يقول في وصف المجلس : "فقال الشيخ اليوم خمر وغدا أمر. فما فينا اليوم قراءة ولا تدريس لأنّ العلم الدائم يبيد النفوس وجالينوس يقول :إنّ العلماء يحتاجون إلى ان يتركوا التفكّر وقتا لئلاّ ينهك الأجسام ثمّ ملأ القدح وقال لتلميذه : اعلم أنّ القدماء يقولون إنّ العود مبنيّ على الطبائع الأربع وأنّ المضراب من المغنّي يجري مجرى المبضع من الفاصد والأوتار كالعروق. ووجه العود كالأعصاب. فإيّاك أن تضرب ضربا يقع إيقاعه خارج الأوتار واعتمد ما سمعت منّي وهات غنّني بشعر أبي نواس في أستاذنا جبريل الطبيب فضرب الغلام فاندفع يغنّي فغنّى نشيدا : (مجزوء الوافر)

سألت أخي أبا عيسى   وجبريل له فضل
فقلت الراح تعجبني   فقال كثيرها قتل
فقلت له فقدّرها   فقال وقوله فصل
وجدت طبائع الإنسان   أربعة هي الأصل
فأربعة لأربعة   لكلّ طبيعة رطل [34]

وغنيّ عن القول إنّ هذا الحديث سيكون موضوعا طبّيا يتدخّل في تعديل أوتار العود وتعديل كلّ شيء يتطرّق إليه. فاختيار المنادمين من الأطبّاء يمكن أن يوحي بالرغبة في جعل المجلس يحتفل بالطبّ ممثّلا في اختصاصاته : الطبائع والجراحة والفصد والصيدلة والكحالة. وهكذا يكون في تقديم الخطاب الطبّي تقريظ ضمنيّ له وإخراج له من دائرة المصنّفات الطبيّة المقيّدة إلى رحاب أوسع هي رحاب المأدبة ورحاب الأدب.

تحوّل الطبّ إلى موضوع أدبي تتّخذ منه المسامرة وتصرّف موادّه ومواضيعه في سبيل وسم المتعة المتأتّية من المأدبة وتصوير آثارها. بل إنّنا نجد أنّ ذاكرة الطبيب تحفظ الأخبار التي تسجّل وقائع طبيّة تنسج حولها الاخبار والأشعار. ومن ذلك مثلا افتتاح الفاصد خطابه بالإشارة إلى قصّة فصد المتوكّل وإهدائه الجارية وتحوّل ذلك كلّه إلى مناسبة للشرب والاحتفال ممّا يدلّ على أنّ الموضوع الطبّي لصيق بموضوع التآدب والاحتفال [35].

إنّ الاله الوحيد الذي يعبد في مأدبة الأطبّاء هو الطبّ نفسه تتّخذ له الموائد. وتقدّم القرابين وتطبخ الأطعمة من آلات الطبّ وتجسّ الاوتار جسّ الطبيب العرق والعصب وتحتسى الخمرة شرابا طيّبا يعمّق صلة الطبيب بالذاكرة الطبيّة.

(34) دعوة الأطبّاء، ص 92، 93.

(35) انظر "دعوة الأطبّاء" ص 29، 93 .

يختتم مجلس الشراب طقس المائدة وكثيرا ما تكون تجربة الخمرة والحديث مغامرة تجهل عواقبها فقلّما اختتم مجلس بإعلان صاحبه عن ذلك. وإنّما يتفطّن المتآدبون إلى أنّ مصيرا باغتهم. ففي طقوس المآدب غالبا ما يكون الاستسلام للنوم علامة على السكر وعلامة على ختام المأدبة. ويعدّ هذا السكر المفضي إلى غياب عن الوعي علامة على الإفراط والحياد عن السلوك المطلوب مراعاته في المآدب من زاوية الخطاب الطبّي وحتى من منظور آداب المأدبة [36].

إنّ في السكر موتا وإقرارا ضمنيّا بولوج عالم الجنون ولئن كانت الطقوس الديونيزيّة تقوم على شريعة العربدة والجنون فإنّها وضعت حدودا معلومة لطقوس احتساء الخمرة فعدّت الشراب في أوّله صحّة « santé» وفي ثانيه (أي في الكأس الثانية) متعة «plaisir» وفي الثالث سباتا أو طلبا للنوم أمّا الرابع فهو بداية الإفراط وعند الخامس تكون بداية اللّغط « tapage» والغوغاء حتى الكأس العاشرة حيث يكون الخبل والجنون « folie furieuse»[37]. وإذا ما استقرأنا أطوار مجلس الشراب وتتبّعنا الإشارات إلى عدد الأقداح، وجدنا أنّ الشيخ الطبيب وأقرانه قد بلغوا العاشرة أو تجاوزوها فقد طال ليلهم وطال هزجهم وتشعّب حديثهم إلى أن غلبت على الشيخ السوداء وتذكّر بؤسه ورثى الصناعة الطبيّة فانفجر باكيا وانقطعت حمّة المؤادبة لتحلّ محلّها السوداء.

يقول في دعوة الأطبّاء واصفا هذا الموقف :

"فطرب أبو أيّوب الكحّال وصاح : اسمعوا يا إخوان الصفاء وبقيّة العلماء فوحقّ منشئ الطبائع ومبدئ البدائع لو كتب هذا بالمباضع في

(36) النيساوي، سهام الدبّابي، الطعام والشراب في التراث العربي، أطروحة دوكتورا الدولة، (بحث مرقون)، كلية الآداب منّوبة 2004، انظر ص 412.

(37) Le Savoir boire au pays de Dionyos : Les règles de la tempérance , in l'Histoire , n° 85 , 1986

المسامع لوقع أشدّ المواقع فشرب القوم وطربوا وزال الشيخ عن حدّ الأشياء فلمّا دبّت فيه حميّا الكاس وانتشرت منه في المفاصل والرأس جدّ الشيخ في هذيانه وأخذ في بثّ أشجانه وقال : يا أخي لقد تعبت في جمع العلوم وكددت نفسي في قراءة الكتب وما بلغت بصناعة الطبّ غرضي من الكسب والسبب في ذلك أنّ مروءات الناس قد سقطت ونفوسهم قد خسّت وقد مضى العمر وكبرت السنّ وأنا ماض وما أخلّف ولدا يحي ذكري ولا حميما يبكي على قبري وتمثّل بقول الأوّل : (الطويل) :

تذكّرت من يبكي عليّ فلم أجد سوى مجلسي في الطبّ والكتب باكيا

ثمّ أرخى عينيه ساعة للبكاء وانصرف القوم" (38).

كثيرا ما كانت المأدبة ضعفا من المتآدبين وانقطاعا واستسلاما وتحتفظ الأساطير المتعلّقة بالمآدب قصّة النهاية المحزنة أو الدامية التي تعرفها المأدبة فتكون بذلك مغيّرة مجرى حياة الشعوب أو محوّلة مصائر الافراد. المأدبة نشوة سماويّة تعقب موتا وانتهاء، والمأدبة كذلك طقس احتفالي ينتهي باغتصاب وغدر. ففي الاسطورة البابليّة أقام الاله "أنكي" «Enki»(39) مأدبة على شرف الإلهة "إنانا" «Innana» التي جاءت تزوره، أغرق "أنكي" في الشراب وفي تأمّل وجه ضيفته واستسلم للنوم فأجهزت إنانا على كلّ الطلسمات « talisman» التي كان يحفظها بعناية لأنّه أودع فيها كلّ أسرارالحضارة الراقية وسبل تنظيم المدينة وسياستها ومنذ ذلك الحين عرف سرّتطوّر مدينة "أروك" « Uruk» مدينة الآلهة "إنانا" وعرف في تاريخ المدن البابليّة أنّ سبب انتقال أسرار الثقافة يعود إلى مأدبة كثيرة الشراب وإلى إله خرج عن نواميس المأدبة.

(38) دعوة الأطبّاء، ص 166، 167.

(39) اله الماء والأرض في الحضارة السومريّة.

إنّ في نهاية المأدبة مجال تأويل واسع وهو في أيّ اتجاه ذهب يلتقي دوما عند تأكيد خصوصيّة هذا الشكل الاجتماعيّ وخصوصيّة الدلالة التي توجّه أحيانا نحو تفسير أحداث تاريخيّة او تفسير مظاهر السلوك وبيان تحوّل القيم فنوم الطبيب في مجلس الشراب علامة على اندحار الفكر العلمي، الفكر الأبولوني [40] المعتدل وإرغام الحكمة على الخضوع أمام الجنون.

لقد بقيت المحاورة في المأدبة على امتداد لحظاتها ومراحلها منشدّة إلى خطاب الاعتدال والتوازن في الطعام والشراب فإذا بنهايتها تعصف بهذا الخطاب وتبرز أنّ الانخراط في أجواء "المادبة" ونظامها لا بدّ أن ينتهي إلى خرق لقانونها وخروج عن مراسمها.

تتحدّى مأدبة الأطبّاء في "دعوة الأطبّاء" قانون المأدبة «la loi du banquet» والخطاب الطبّي والأطبّاء أنفسهم، فحين يستسلم صاحب المجلس، الشيخ الطبيب للنوم لإغراقه في الشرب يكون في ذلك إعلان عمّا يشبه القتل الرمزي للصناعة الطبيّة ولممثّلها. ولا يخفى ما في هذا التأويل من تلميح سافر إلى فكرة قتل الأب «le parricide» باعتبارها فكرة تجد مستندها في الممارسات القديمة لطقس المأدبة بل في جذورها الأولى. "قتل الأب" فكرة أصيلة في طقس المأدبة وأثيلة في نظام المآدب المقدّسة قديما حيث يتحدّث عن مآدب دامية «banquets sanglants» وعن حركة غدر وتوحّش تقلب نظام التأنّس والنشوة السماويّة إلى نظام التسلّط والدمويّة والخرق الفظيع [41].

ولعلّ هذه الفكرة سواء ارتبطت بوقائع أو استقراء لتاريخ المآدب أو ارتبطت بتأويل الطقس الثقافي ورموز الأطعمة المقدّمة والأشربة تظلّ في

---

(40) نسبة إلى "أبولون" Appollon إله الجمال والصفاء والحكمة في الحضارة الإغريقيّة.

(41) Detienne, Marcel, Dionysos mis a mort, ed Gallimard , 1977 .

رأينا علامة على تصوّر مضمّن في فلسفة الضيافة وتقاليد الإطعام واتّخاذ المآدب. فمن حيث جعلت المادبة وسيلة لتقريب الآخر "الغريب" و"تدجينه" «apprivoiser» يؤول امرها أحيانا إلى فضاء انتقام أو غدر ويحدث كلّ ما كان يُخشى ويُتّقى.

ونجد في دعوة الأطبّاء معالم قراءة تؤكّد ما ذهبنا إليه حيث يفضي استقراء العلاقة بين الشيخ الطبيب وضيفه الشاب المدّعي صناعة الطبّ إلى تبيّن المغزى من منع الضيف من الطعام وامتحانه في المسائل الطبيّة والمغزى من إجهاز الشاب في النهاية على كلّ ما تضمّنته المائدة (42).

وهكذا يتبيّن لنا بوضوح أنّ "خطاب المأدبة" نظام مراحل مترابطة ومتسلسلة تشكّل النهاية فيها مرحلة ختام هذا النظام وبلوغ عناصره منطقة استيفاء كلّ متضمّناتها من قدرات إنتاج الخطاب أو توجيهه.

ولعلّ في انصراف المتآدبين وانسلالهم واحدا بعد الآخر إثر الانهيار الذي أصاب صاحب المجلس من أثر السكر لممّا يدلّ على اختيار نهاية تتطابق مع ما يعرف في تقاليد المآدب وما يذكر في بعض النصوص التي تصف أجواها.

الخاتمـــــة :

تفضي قراءة "دعوة الأطبّاء" للطبيب "ابن بطلان" إلى تبيّن ملامح المأدبة وتلمّس بعض خصائص هذا الجنس وطبيعة الخطاب الذي ينشأ في إطاره. وقد أمكن ذلك من خلال توجيه البحث إلى العناصر التي تحدّد المجال الأجناسيّ للمأدبة وتعمل في الآن نفسه على نحت بعض السمات المؤسّسة لأجناسيّته. ولعلّ أهمّ ما دفعنا إلى إجراء هذه القراءة عدا طرافة النصّ وبلاغته ما يتوفّر عليه من أسباب قراءة تلحقه بالنماذج القليلة

(42) انظر قوله في "دعوة الاطبّاء" ص 70 : "... وجلست فأعيد الطبق وقدّم الحمل فلم نبق ولم نذر وعدلنا على الفالوذج فأتينا عى بقيّته وملنا نحو الشراب فشربنا فضلته".

المعروفة في بابه، ذلك أنّنا نعتبر انّ "دعوة الأطبّاء" نموذج مثاليّ لجنس "المأدبة" استطاع أن يحوّل ما تنطوي عليه الممارسة الطقسيّة والثقافيّة من معان إلى إمكان إنتاج خطاب يترسّم آثارها ويطوّعها بحسب مقتضيات الأدب والثقافة العربيين.

ولا يخفى ما يمكن ان يلاحظ في "دعوة الأطبّاء" من آثار تقرّبها من أخبار المجالس أو قصص الضيافة وما ينتظم في سلكها من نصوص تصف الاطعمة والأشربة أو أجواء الأكل ومجالس اللهو والعربدة او أخبار البخلاء وقصص التطفيل وما شاكلها، إلاّ أنّ هذه المشابهة قد تحمل على تقارب في مستوى الجداول التي تنهل منها ثقافة المؤلّف وتتأسّس عليها ملكات الكتابة عنده دون أن تحمل - في نظرنا - على ما يردّ إلى تداخل في الأصول الأجناسيّة المؤسّسة لهذه الأنواع أو تماسّ بينها. فلا شكّ أنّ "الذاكرة الأدبيّة" للمؤلف قد تسعفه بما استقرّ داخلها من نماذج طريفة حول وصف الطعام أو حول احتجاج البخيل لمنع الأكل، تعود إلى "الجاحظ" أو إلى "الهمذاني" أو تعود إلى طريف ما حفظته الأخبار عن مجالس الخلفاء لكنّ هذا لا يعني ضرورة أنّ هذه النماذج تتحكّم في إنتاج "المأدبة" أو تتفاعل لتبرزها، فهي تلوّن الخطاب داخلها وتطبع معالم أدبيّته بما يجعلها منغرسة في تقاليد الكتابة النثريّة القديمة مستوعبة لنصوصها.

إنّ للمادبة مجالا أجناسيا مخصوصا تتحدّد وفقه شروط إنتاجها ولعلّ هذا من الأسباب التي تفسّر ندرة النصوص في بابها ولعلّ هذا ما يفسّر أيضا وجودها في عمق "الثقافي" وتجلّياته ذلك أنّ المحاورة التي تتنامى في أكناف المأدية تؤسّس لخطاب يكون في الغالب لسان حال الثقافة التي تحتضنه ومصدّقا لأهمّ نواميسها.

وتمثّل المحاورة أهمّ ظاهرة في المأدبة وأحراها بالدرس فهي لئن عدّت أدخل في التقاليد الإغريقيّة للتفلسف وأشكال إنتاج المعرفة، لا تعدم

في النصوص العربيّة نماذج طريفة خاصة فيما يتعلّق بمحاورات العلماء. طوّرت "دعوة الأطبّاء" المحاورة وحصرتها في المجال الطبّي مستعرضة داخلها بعضا من المسائل التي اختلف حولها فأفسحت المجال للمعرفة الطبيّة لولوج مجال الادب وبدت المحاورة في تناميها وتفرّع أسبابها وجولان المتحاورين بين الشعر والنثر الحلقة المؤسّسة لمناقلة الحديث والمشكّلة لخطاب المأدبة ففي فضائها يتشكّل معنى "التأنّس" وفي طيّاتها تكمن سبل تطوير الخطاب. وبدت المحاورة إلى جانب ذلك المجال الذي هيّأ لتضافر الخطابين الطبّي والأدبي تضافرا أضحت بمقتضاه معرفة الطبيب حول علل الجسم تسخر من حديث الشاعر عن أمراض العشق وأصبحت دراية الفاصد بالعروق تحاكي خبرة العازف في جسّ الاوتار (43).

إنّ التداخل بين مجالات المعرفة الطبّية ومختلف الخبرات والتقريب بينها لا يعود فقط إلى تداعي الحديث وإنّما تتلمّس أسبابه البعيدة في سياسة الخطاب داخل المأدبة وهو بدوره ما يدفعنا إلى التساؤل عن الإشارات التي تزخر بها الشواهد الشعريّة وعن السرّ في تصدير "دعوة الأطبّاء" بأبيات للشاعر "مجنون ليلى" تصف جنون العشق وما يلقاه العاشق (44).

تبقى المداخل إلى هذا الأثر عديدة ومتنوّعة حاولنا أن نتبيّن بعضها من خلال التركيز على مدخل أجناسيّ هو المأدبة وهو ما من شأنه أن يعدّل بعض تصوّراتنا حول ما عرف من "أدب المآدب" نعني بذلك التصوّر الذي يجمع في حيّز واحد كلّ النصوص التي يحضر فيها وصف الطعام أو الشراب. إنّ ضرورة مراجعة ما نتصوّره حول هذه النصوص تبدو متأكّدة لأنّها إن لم تعدّل نظرتنا فهي تعيد صياغة أشكال التساؤل عن

(43) "دعوة الأطبّاء" ص 113، 114.

(44) انظر فاتحة الكتاب وخاصة تعليق المحقّقة حيث أشارت إلى انّ هذه الأبيات لم ترد في نسخ أخرى مخطوطة من "دعوة الاطبّاء".

محاور قلّما ينتبه إليها في الأدب وهي محاور من قبيل "كتابة الرغبة" «l'ecriture du desir» أو "كتابة الشره والنهم" «l'ecriture gourmande» وتبيّن دلالة حضورها في نصوص غير خالصة الانتماء إلى هذا المجال من مجالات الكتابة.

بسمة عروس

البعد الديني في الثقافة العربية

عبد المجيد الشرفي

كلية الآداب - منوبة

يفرض الاهتمامَ بالبعد الديني في الثقافة العربية سببان رئيسيان على الأقل : أولهما التلازم بين الصفتين اللتين تنعت بهما هذه الثقافة في الاستعمال السائد، أنّها عربية إسلامية، وثانيهما مقتضيات العلاقة بينها وبين الثقافات الحيّة والفاعلة في عصرنا. وهو ما يدعونا إلى الوقوف على خصائص الثقافة العربية في الماضي لنتبيّن مدى التحوّلات التي طرأت عليها وطبيعة التحدّيات التي تواجهها حاضرا ومستقبلا. وبذلك نستطيع فحص الإشكالية التي يطرحها موضوع ندوتنا، لنرى هل الثقافة العربية هي حقا في ملتقى الثقافات أو هي في وضع آخر مختلف إن كثيرا أو قليلا عمّا يوحي به العنوان.

غنيّ عن القول أنّ الثقافة العربية كانت محصورة قبل ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية ولم تكن لها صبغة دينية غالبة عليها. فكان يشارك في إنتاجها الوثنيون، أو المشركون كما سينعتهم القرن. واليهود من أمثال السموأل، والنصارى في المناطق المتاخمة للشام حيث انتشرت المسيحية، تجمعهم قيم مشتركة هي وليدة البيئة وثمرة العلاقات القبلية الطاغية، مثلما تجمعهم لغة واحدة، وإن تعدّدت لهجاتها، وسُنن في القول

يسيرون عليها في أدبهم. ورغم الرأي السائد عن «الجاهلية»، فإنّ العرب لم يكونوا فيها معزولين عن التأثيرات الثقافية والدينية الواردة من ما بين النهرين ومن مصر والشام، وكلها مناطق مجاورة عريقة في الحضارة، وبينهم وبينها تبادل تجاري، وتربطهم بها منافع سياسية لا مناص من أن ينشأ عنها بصفة أو بأخرى تلاقح وتثاقف، كما لم يكونوا معزولين عن بيزنطة وعبرها عن التأثيرات اليونانية.

وعندما ظهر الإسلام وامتدّت امبراطوريته إلى أغلب هذه المناطق التي دخل أهلها فيه بأعداد متزايدة، لم يكن من الممكن أن يخضع هؤلاء لعملية غسل دماغ تفسخ ما كان لهم من قيم وعقائد وسبل في العيش ومن نظرة إلى الحياة عموما. ولا شكّ في أنّ ما تسمّيه المدرسة الثقافوية (culturaliste) الأمريكية أنموذجا (pattern) - وهو الذي تمثّله لدى الطفل القواعد والممنوعات الضمنية والصريحة في تكييف سلوك الأفراد عندما يصبحون كهولا [1] - كان ذا أثر عميق في توجيه الطريقة التي فُهم بها الإسلام ومورس في كامل أرجاء العالم الإسلامي. وإذا نزعنا عن مفهوم «الشخصية الأساسية» (personnalité de base) بُعده العنصري الذي يرمي إلى ترك المجموعات الأثنية ذات الثقافات الخصوصية - من أمثال الهنود الحمر - على حالها، على أساس أنّ هذه الشخصية تمنعهم من الانخراط في الثقافة الحديثة، فإنّه يمكن توظيفه، باعتبار ما يثبته من أثر العنصر الاجتماعي في المستوى النفسي والفكري. والإسلام لم يغيّر التركيبات الاجتماعية الموجودة في الأمصار المفتوحة تغييرا جذريا، فمن الطبيعي أن تبقى فاعلة على الصعيد الرمزي عموما، وأن تترك بصماتها على الإنتاج الثقافي برمّته.

(1) انظر مثلا في هذا المجال : Ruth Benedict, Patterns of culture 1934، وهو من الأعمال المؤسسة لهذا المفهوم.

هذا الإنتاج كان إذن عربيّا من حيث لغته وحسب، أما صبغته الدينية فقد كانت مزيجا من القيم التي جاءت بها الرسالة المحمّدية ومن القيم التي كانت موجودة في البيئات التي انتشر فيها الإسلام. فقيم الدين الجديد كانت في العديد من مظاهرها قَطعا مع السائد، بل ثورة عليه، ولكنّ ظروف تجسيمها على أرض الواقع والتحوّلات التي طرأت على المجتمع الإسلامي البدائي بفعل الفتوحات، قبل أن تتغلغل تلك القيم في نفوس الجيل الأوّل ذاته [2] وتبنّيها في أمد قصير من قِبَلِ المسلمين القادمين بموروث ثقافي متعدد الملامح والسمات، كل هذه العوامل مجتمعة متضافرة أدّت إلى نوعية مخصوصة من الثقافة لم يكن للعرب الخلّص فيها إلا دور هامشي، ثانويّ. وفي ذلك يقول ابن خلدون : "فما استقرّ الإسلام ووشجت عروق الملّة حتّى تناولها الأمم البعيدة من أيدي أهلها واستحالت بمرور الأيام أحوالها" [3].

على أنّ الأمر لا يتعلّق فقط بالقيم التي توجّه سلوك النّاس والمرجعيات الصريحة أو الضمنية التي يرتكزون عليها في تفكيرهم، بل يهمّ كذلك الطريقة التي بها يفكّرون وينظّرون ويجادلون. فالتفكير العفوي البسيط الذي يستند إلى البديهة وإلى الملكات التي ترعاها التنشئة

(2) من الشواهد الدالة على ذلك ما جاء في صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حيث بلغ عمر بن الخطاب في آخر حجّة حجّها أنّ رجلا قال : "لو قد مات عمر لقد بايعت فلانا. فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمّت". فقال : "إنّي إن شاء الله لقائم العشيّة في النّاس فمحذّرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم". فما كان من عبد الرحمان بن عوف إلا أن قال له : "يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإنّ الموسم يجمع **رعاع الناس وغوغاءهم** ... فأمهل حتّى تقدم المدينة ... فتخلص **بأهل الفقه وأشراف النّاس**..." وإذا لم يكن الخبر عاكسا لقيم عصر التدوين المتأخّر عن زمن الواقعة فإنّه يدلّ على أنّ التحوّل من المساواة بين المسلمين إلى التمييز الواضح بينهم بحسب المكانة الاجتماعية قد بدأ منذ وقت مبكّر إثر وفاة الرسول .

(3) المقدّمة، ط عبد الرحمن محمد، القاهرة، د ت، ص 30. وقد عاد ابن خلدون إلى هذا الغرض في الفصلين الحادي والعشرين : "في أنّ العرب أبعد النّاس عن الصنائع" (ص 404)، والخامس والثلاثين : "في أنّ حملة العلم في الإسلام اكثرهم من العجم" (ص 543).

الاجتماعية هو المميّز للمجموعات البدوية والقروية والريفية عموما، البعيدة عن التمدّن وتعقيداته وتشعّب المعارف والنظم فيه. وهكذا كان حال العرب في الجملة قبل اختلاطهم بشعوب عريقة في الحضارة، وعيشهم مع الآخرين في حواضر تعجّ بالسكّان وتقتضي خبرات ومؤهلات لا عهد لهم بها في جزيرتهم. ولذلك اضطرّوا اضطرارا إلى اكتساب القدرات التي تتلاءم وهذا الوضع الجديد وتسمح لهم بالقدر الأدنى من التبادل المتكافئ. وبعبارة أخرى فإنّ التفكير العقلي المنطقي كان اللغة المشتركة بين الجميع، لا يمكن لأحد الاستغناء عنها، وهذا التفكير كان وقتها مأخوذا بالأساس عن اليونان. فليس من الغريب أنّه طبع كلّ الإنتاج الثقافي، حتّى أنّه قد يصحّ حشر الثقافة العربية الإسلامية ضمن الثقافات السامية - اليونانيّة، مثلها في ذلك مثل الثقافات الأوروبية التي هي ساميّة من حيث موروثها الديني المسيحي ويونانية من حيث مناهجها العقلية. وربّما كان الفارق الرئيسي بينها أنّ الإرث الفارسي والهندي حاضر في الثقافة المنتشرة في بلاد الإسلام، بينما الإرث الروماني هو الفاعل في ثقافات البلاد الأوروبية، بالإضافة طبعا إلى الموروث المحلّي في كل بيئة.

إلاّ أنّ الموروث المحلّي العربي كان أشد تأثيرا في ميدانين مخصوصين من ميادين الإنتاج الثقافي، ونعني بهما اللغة والأدب. أمّا اللغة فالسبب في اكتساحها كافة الأقطار التي انتشر فيها الإسلام، في مستوى الثقافة العالِمة بدون منازع، وفي مستوى الثقافة الشعبية بتفاوت كبير لكن في مدّ متّصل، هو أنّ القرآن عربيّ وأنّ المسلم لا يستطيع الاستغناء عنها لقراءته، فضلا عن أنّها إبّان انتشارها في القرون الإسلامية الأولى لغةُ الغالب ولغةُ كل معرفة راقية مهما كان مجالها. ولو نظرتَ في نسبة أئمة اللغة العربية الأوائل الذين وضعوا قواعدها وضبطوا نحوها وصرفها، بدءا من سيبويه، لرأيت أنّ أغلبهم كانوا من غير الناطقين

بالعربية بالسليقة بل من الذين تعلّموها تعلّما وأتقنوها بالكدّ والمثابرة [4]. كما أنّك لا تعدم في الأزمنة الحديثة من بين أبناء العربية غير المسلمين من أدّى لها خدمات جليلة وكان له فضل كبير عليها من أمثال الأب أنسطاس الكرملي والبستاني والأب لويس معلوف اليسوعي وأضرابهم.

وإذا كانت اللغة العربية، وهي من أبرز رموز الثقافة، قد استفادت في المستوى المعجمي من لغات أهل البلاد المفتوحة، ولا سيما من الفارسية في العصر العباسي، فتطعّمت، بفضل الاشتقاق والنحت والتعريب وقبول الدخيل، بالمصطلحات والمفاهيم الغريبة عن عالم العرب الذهني، واستطاعت بذلك أن تعبّر عن تجلّيات الحضارة في المأكل والملبس والتأنّق عموما وفي لغة الحرب والطب والصيدلة وغيرها، فإنّها تسعى اليوم جاهدة إلى مواكبة مصطلحات العلوم العصرية والتقنيات ومفاهيم السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. وهكذا لا نرى في هذا المستوى انقطاعا باتّا بين فترات الازدهار الحضاري وفترات الركود والتأخّر. ولكنّ البعد الديني في اللغة المتمثّل في الخوف المبالغ فيه من الابتعاد عن لغة القرآن قد كان، من ناحية ثانية، عائقا دون تطوّر بنيتها، فاحتفظت من بين ما احتفظت به بصيغة المثنّى، وقد استغنت عنها العديد من اللغات الحيّة، وبقواعد في العدد والمعدود بالية، وبقيت بالخصوص إلى يوم النّاس هذا لغة إعرابية على صعيد المكتوب وإن استُغني على صعيد المشافهة عن الإعراب في لغة التخاطب اليومي. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ اضطرار مستعمليها إلى فهم النصوص المكتوبة بها قبل قراءتها قراءة سليمة من الأخطاء، نظرا إلى خلوّ حروفها في الأغلب من الحركات، خلافا للغات التي يُقرأ فيها النّصّ ليُفهم، قد كان الدافع الأساسي في العصر الحديث إلى المحاولات المحدودة في تيسير النحو العربي، وحتّى إلى الدعوات الشاذة،

(4) ليست هذه الظاهرة خاصة بالعربية، فكتاب النحو الفرنسي المعتمد اكثر من غيره، وهو : Le bon usage، من تأليف بلجيكي : Maurice GREVISSE.

وإن كانت دالّة على جدّية القضيّة، إلى استبدال حروفها بالحروف اللاتينية أو إلى تعويضها جملة باللهجات القطرية. وهو ما يطرح على علماء العربية، فرادى أو في نطاق المجامع اللغوية والمؤسسات الجامعية، تحدّيات حقيقية لم ينهضوا، فيما نرى، لمواجهتها وإيجاد الحلول الجذرية العملية لها بالجرأة الكافية، وكأنّهم ينتظرون أن يتكفّل الزمن بغربلة الممارسات الفوضوية الراهنة عوض استباقها وعقلنتها.

وأمّا الأدب فقد كان، بَعد القرآن، حامل العربية الرئيسي، خُطبا ورسائل وخاصة أشعارا، ولأنّ الأدب، منذ الجاهلية، كان بلغة عصرنا "مُعَلمَنا" أي غير مستند إلى الرموز الدينية وغير وثيق الصلة بالمعتقد، فإنّه حافظ على هذه الخاصية بعد ظهور الإسلام وفي فترة النبوّة ذاتها، كما تشهد على ذلك مدحيّة كعب بن زهير الشهيرة للنبيّ : "بانت سعاد" المفتَتَحة بالغزل على طريقة الشعراء قبل الإسلام. ولهذا السبب لم يضِر الأخطل، وهو المسيحي، أن يكون شاعر البلاط الأموي في عهد عبد الملك بن مروان، كما لم ينقطع الشعراء عن طرق الأغراض المنافية للقيم الإسلامية وتعاليم الفقهاء، كما هو الحال بالنسبة إلى أبي نواس في خمرياته أو لشعراء المجون والخلاعة عموما، عندما كان المسلمون غير هيّابين للمخالف أيّا كان مجال مخالفته، و"الدين بمعزل عن الشعر" كما قرّر ذلك القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني في الوساطة [5] بعبارة جامعة.

وربّما كان استقلال الأدب عن الدين، والنظرُ إلى قيمته بمعيار الجودة الفنية والجمالية دون أيّ اعتبار آخر، هو ما سمح للمعرّي مثلا بأن يعبّر في لزومياته عن آراء مناهضة للقيم الإسلامية وأن يصدع بشكّه في صحّة الديانات وفي البعث والقيامة وغيرها من "ثوابت" الدين، دون أن يكون ذلك مدعاة إلى إخراجه من زمرة الشعراء. بل إنّ الاهتمام

(5) الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ط بيروت، دار القلم، د ت، ص 64.

بالشكل أكثر من الإهتمام بالمضمون هو الذي مازال يفوّت على الكثير من نقّاد الأدب بمعناه الضيّق أن يفهموا - على سبيل المثال - التلميح اللاذع الوارد في المقامة المضيرية لبديع الزمان الهمذاني حين جاء على لسان أبي الفتح الاسكندري أنّ المضيرة التي دُعي إليها "تشهد لمعاوية رحمه الله بالإمامة". فلا معنى لهذه الشهادة إلا لأنّ أبا هريرة، المحدّث الشهير، كان يُنعت بشيخ المضيرة - وقد نَهِم في المضيرة التي كانت من أطايب أطعمة معاوية فنُعت بهذا النعت -، ولأنّه كان من المستفيدين من حكم معاوية ومن أفضاله، وإذن من المشرّعين لاغتصابه الخلافة أو الإمامة [6].

إلا أنّ التركيز على الشكل، الوفيّ إلى حد بعيد للسنّة الشعرية العربية وللسنّة الأدبية التقليدية عموما، وإن لم يمنع ظهور أشكال مستحدثة كالمقامة والموشّح في القديم، والمسرح والرواية في العصر الحديث، مثلما لم يسدّ الباب في وجه العرب غير المسلمين دون الإسهام في الحركة الأدبية والتبريز فيها، على غرار جرجي زيدان وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وبشارة الخوري وعديد المبدعين في مختلف الأغراض، فإنّه كان يعني الإبقاء على مثل أعلى جاهليّ في فنون القول، فحالَ في عصر الترجمة أيام المأمون وخلفائه بين العرب وبين معرفة الكوميديا والتراجيديا اليونانيتين على حقيقتهما، والنسج بعد ذلك على منوال الفرس في ملاحمهم القومية من أشباه الشاهنامه. فلم يتمكن الأدب العربي إلى عهد قريب من الانفتاح على آداب الأمم الأخرى ومن إنتاج أغراض غير أغراضه التقليدية حتّى استُهلكت وصار الكثير مما يُنشأ في المدح والهجاء والفخر والرثاء وما إليها جسدا بلا روح، وقوالب محفوظة مكرّرة، وصورا جامدة، وأصداء رتيبة لبيئة بدوية لا صلة لها بحياة النّاس الواقعية وحركتها.

(6) انظر في هذا المجال : محمود أبو رية، شيخ المضيرة أبو هريرة، بيروت، د ت، مصورة عن ط. دار المعارف بمصر، 1969.

وفيما عدا اللغة والأدب، وهما المجالان اللذان كان العنصر العربي حاسما في إكسابهما خصائصهما المميّزة، فإنّ تأثير العوامل الطارئة على العمران العربي بعد انتشار الإسلام السريع، والعوامل المتأتية من الثقافات غير العربية في الإنتاج الثقافي العربي في سائر المجالات الأخرى، تأثير عميق واضح، معتَرف به، سلبا أو إيجابا، حينا، وخفيّ مرفوض حينا آخر. فلا سبيل إلى جحد ما يدين به فنّ التاريخ أو علم الجغرافيا مثلا لعوامل التطوّر الذاتي، كما أنّه لا أحد ينكر أنّ الفلسفة بمعناها الفنّي الدقيق إنّما عرفتها الثقافة العربية عن طريق الترجمات من اليونانية، غالبا عبر السريانية، ولم يكن فلاسفة الإسلام يستنكفون من التتلمذ على سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وهرمس ويوحنا النحوي وغيرهم، وغاية ما قاموا به هو السعي إلى تمثّل المقولات الفلسفية الدخيلة تمثّلا دقيقا والعمل على تبيئتها بقدر الإمكان [7] ومحاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، أي بين المرجعية العقلية البحت والمرجعية الدينية الإسلامية، نحو ما فعل الفلاسفة في الحقلين التوحيديين الآخرين، المسيحي واليهودي.

وفي تقديرنا أنّ التفلسف كان على امتداد التاريخ الاسلامي نشاطا هامشيا ولم يحتلّ قطّ مكانة مركزية في الثقافة العربية، لا لأنّه في حدّ ذاته نشاط دخيل لم يعرفه العرب في جزيرتهم ولا الأجيال الأولى من المسلمين العربيي اللسان، بل لأنّه كان في عدد من مقدّماته ومن نتائجه منافيا لما استقرّ عليه تأويل الرسالة المحمدية على أيدي علماء الدين، وخاصة بعد انتصار المحدّثين على المعتزلة في عهد المتوكّل واستتباب الأمر للحنابلة والحشوية عموما الذين تفاخروا بأنّهم أهل السنّة والجماعة ونعتوا خصومهم بأهل الأهواء والبدع. أمّا المتكلّمون المسلمون، ومشاغلهم الرئيسية ليست فلسفية صرفا، فالموقف السائد عندهم أنّه لا يمكن

---

(7) يعسر تفسير اختيار ابن سينا عنوان «الشفاء» لموسوعته الفلسفية لو لم يكن واعيا بأنّ لفظة sophia اليونانية تشترك مع اللفظة العربية شفاء في الأصل الذي قد يكون مشتقا في اليونانية والعربية على السواء من إحدى لغات الشرق الأوسط القديم.

الاستغناء بحال عن المقولات الفلسفية لكلّ من تصدّى لـ "جليل الكلام" المتعلّق بالذات الإلاهية وصفاتها وبالنبوّة والمعاد وما إليها من الأغراض الدينية، ورغب في توضيح العقائد الإيمانية والدفاع عنها ومجادلة خصومها بالحجج والبراهين العقلية. ولذلك احتلّ "دقيق الكلام"، وفيه يُبحث بالخصوص في العلم والنظر والوجود والعدم والعَرَض والجوهر والامكان والزمان والكم والكيف والحركة، حتّى في المصنّفات الكلامية المتأخّرة كـ"المواقف" لعضد الدين الإيجي (ت 756 هـ) مكانة متميّزة [8]، نظرا إلى الاقتناع الذي عبّر عنه الجاحظ بقوله : "ليس يكون المتكلّم جامعا لأقطار الكلام، متمكّنا في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتّى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة !" [9] ولكنّ العلماء المسلمين لم يكونوا جميعا على هذه الدرجة من الوعي بالتداخل بين التفلسف والتديّن، فكانوا يوظّفون المعرفة الفلسفية والفيزيائية المتوفّرة لديهم، مثل حديثهم عن واجب الوجود والسماء والأرض والكواكب وما شابهها من المفاهيم، وهم غير واعين بنسبيّة هذه المعرفة وتاريخيتها [10].

(8) المواقف الأربعة الأولى من بين المواقف الستة التي يشتمل عليها الكتاب مباحث ذات صبغة فلسفية تكاد تكون خالصة. وهي تغطي في طبعة عالم الكتب، بيروت / القاهرة / دمشق، د.ت، حوالي ثلثي الكتاب (258 ص) بينما يحتل الموقفان السادس (في الإلاهيات) والسابع (في السمعيات) الثلث الباقي (156 ص).

(9) الحيوان. تحقيق هارون، ط3، بيروت 1969/1388 ، ج2، ص 134. ويضيف الجاحظ إثر ذلك قوله : "والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والصّيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال. ومَن زعم أنّ التوحيد لا يصلح إلا بابطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد. وكذلك إذ زعم أنه الطبائع لا تصحّ إذا قرنتها بالتوحيد. ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع. وإنّما ييأس منك الملحد إذا لم يدعُك التوفّر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأنّ في رفع أعمالها رفع أعيانها. وإذا كانت الأعيان هي الدالّة على الله فرفعتَ الدليل فقد أبطلت المدلول عليه. ولعمري إنّ في الجمع بينهما لبعض الشدّة".

(10) انظر في هذا النطاق أطروحة دكتورا الحبيب عيّاد، الكلام في التوحيد، كلية الآداب بمنوبة، 1999.

فليس غريبا أن يشعر المُحدثون بالحاجة إلى "تجديد" علم الكلام وأخذ كشوف العلوم الحديثة، الصلبة منها والإنسانية والاجتماعية، بعين الاعتبار في هذا التجديد الحتمي للحفاظ على مصداقية الدين [11]، وأن لا تلقى هذه المحاولات في الأوساط الثقافية سوى أصداء باهتة، إن لم تكن المآخذ عليها جذرية صارمة [12].

والدليل على أنّ كون الفلسفة دخيلةً ليس السبب الرئيسي في رفضها أنّ مجالات ثقافية أخرى كان من المسلّم به لدى العام والخاص أنّها دخيلة، ولم تلحقها رغم ذلك اللعنة التي لحقتها هي بالذات. كذا كان شأن الطب، وأبوه أبقراط يوناني، وشأن الفلاحة وهي نبطية، وشأن الرياضيات المأخوذة عن الهنود، وشأن الفلك وعلم الحيل وسائر المعارف النظرية والتطبيقية التي لم يكن للعرب إلا نصيب ضئيل منها بقدر ما كان يسمح به عمرانهم البسيط، وأخذوها عن غيرهم بدون مركّبات وطوّروها، عندما قامت دولتهم واطّلعوا على أنماط في التفكير أرقى من أنماطهم. أضف إلى ذلك أن المنطق، وهو فرع من فروع الفلسفة، لم يُرفض مثلما رُفضت المباحث الماورائية والطبيعية وحتّى

(11) يمكن اعتبار محاضرات محمد إقبال (ت 1938) الستّ سنة 1928 عن تجديد التفكير الديني في الإسلام (الترجمة العربية صدرت بالقاهرة سنة 1955) أول محاولة جدية في هذا الاتجاه. وربما كان الفكر الشيعي المعاصر أكثر جرأة في هذا المجال : انظر مثلا أعمال عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري، وانظر كذلك عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت، دار الهادي 1423/2002.

(12) ارجع إلى مثال من النقد الذي وجّه إلى نماذج منها في كتاب تهامي العبدولي، أزمة المعرفة الدينية، دمشق، دار البلد 2004.

السياسية. بل تُنوسي أصله الدخيل وعومل معاملة أبناء الدار الشرعيين [13].

على أنّ الميدان الذي نودّ الاعتناء به هنا أكثر من اعتنائنا بالعلوم الحكمية هو الإنتاج الديني أو ما اصطُلح على تسميته بالعلوم الشرعية. فقد استأثر التصنيف في هذه العلوم، ولا سيما في الفقه وما إليه من نوازل وفتاوي، بنصيب الأسد، من الناحية الكمّيّة، مقارنة بالتأليف في غيرها. ثمّ إنّه يُنظر عادة إلى هذا الإنتاج بصفته إسلاميا خالصا، ولو تأمّلتَ، لا بعين الرضا التي هي عن كل عيب كليلة، ولا بعين السخط التي تبدي المساوي، بل بعين النقد المجرّدة، لتبيّنت أنّ الأمر بخلاف ذلك، وأنّ أثر الثقافات غير الإسلامية فيه أثر يعسر إنكاره، وهو في حاجة إلى بحث وتنقيب اعتمادا على المناهج التي تتيحها المعرفة الحديثة بمختلف تجلياتها.

وأوّل ما يجدر التنبيه إليه على هذا الصعيد أنّ التأثير الخارجي إنّما يبرز بروزا أساسيا في نشأة هذه العلوم وبداياتها، ثم يحصل ما هو القاعدة العامة في كلّ علم عندما تتبلور ملامحه ويستقيم عوده ويستقله عن غيره : أنّه يخضع في تطوّره لمنطقه الداخلي ويبتعد تدريجيا عن الحالة التي كان عليها في منطلقه، وعن الواقع الذي أنشأه أو الذي نشأ فيه. ولو رجعنا إلى نشأة علم الكلام، وقد رأينا مدى أثر الفلسفة في

(13) ابن عرفة (ت 803 هـ) مثلا، وهو الفقيه والمفسّر أساسا، ألّف المختصر في المنطق، وقد حققه سعد غراب مع الجُمل للخونجي في : رسالتان في المنطق، تونس، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية (4)، د.ت. انظر في مقابل ذلك موقف ابن تيمية : "ومَن قال من المتأخرين إنّ تعلّم المنطق فرض على الكفاية، أو إنّه من شروط الاجتهاد، فإنّه يدلّ على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام. فإنّ أفضل هذه الأمّة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمّة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني ..". مجموع فتاوي، الرباط، د.ت. ج9 ص172.

مباحثه عندما أضحى تخصصا قائم الذات، لرأينا أنّ ظهوره إلى الوجود كان استجابة لظروف المجتمع الإسلامي عندما تناحر الصحابة على الحكم وتقاتل المسلمون في الفتن التي صاحبت هذا التناحر، فكان من الطبيعي أن يتساءل النّاس عن حكم هؤلاء وأولائك من الغالبين والمغلوبين، وعن درجة مسؤوليتهم وعن مصيرهم، إضافة إلى أنّ تأكيد القرآن على حرية الفرد في أفعاله من جهة، وعلى القدرة الإلاهية المطلقة من جهة ثانية، كان يستدعي حلاّ لهذا التناقض الظاهري. وبصفة عامة فإنّ الحاجة إلى عقلنة الدين وعرض تعاليمه في لغة مفهومية مغايرة للغة النّص التأسيسي القائمة على الرمز والتلميح والإشارة والأمثال، كانت ستؤدّي لا محالة إلى نشأة هذا العلم بالمواصفات العامّة التي عرفها مثل هذا التنظير في سائر السنن الدينية، وإلى اعتنائه على نحو مخصوص بالذات والصفات والنبوّة والجزاء الأخروي وخلق الأفعال وما إليها من المباحث.

ولم يشذّ الفقه عن هذه القاعدة. فلقد كان تجسيم القيم الإسلامية على أرض الواقع يتطلّب إيجاد أحكام دينية تنظّم شؤون النّاس وعلاقاتهم الاجتماعية، في فترة تاريخية لم يكن البشر، في كلّ الحضارات، يتصوّرون فيها إمكانية لتبرير المؤسسات المجتمعية وإضفاء المشروعية عليها غير الإمكانية الدينية المتعالية. وهنا بالذات يتعيّن أن نعيد النظر في المسلّمة الأصولية التي أرساها الشافعي في رسالته والتي هي تعبير عن مثل أعلى أكثر مما هي تعبير عن الواقع التاريخي. ومعروف أنّها تقتضي أن تكون الأحكام الفقهية مستنبطة في الدرجة الأولى من القرآن ثمّ من السنّة فمن الإجماع وأخيرا بواسطة القياس أو الاجتهاد.

إنّ أوّل من شكّك في تاريخية هذا النظام، منذ أواخر القرن التاسع عشر، هو العالم المجري إجناس جولدتسيهر (I. Goldziher)، فقد رأى في الكتاب الذي نشره بالألمانية سنة 1890 بعنوان دراسات محمّدية (Muhammedanische Studien) أنّ أساس الفقه الإسلامي هو الرأي، بما

هو حلول فردية وغير نسقية صادرة عن الأشخاص الذين واجهتهم مشاكل ذات صبغة قانونية، وأنّ الجهود المنظّمة لم تبدأ إلا مع العبّاسيين. ثمّ نشر المستشار الألماني يوسف شاخت (J. Sachacht) سنة 1950 كتابه الشهير بالإنقليزية عن أصول الفقه الإسلامي (The Origins of Muhammadan Jurisprudence)، فدافع عن نظرية جولدشيهر وأمدّها بالحجج التي تدعمها، وقلب نظام الأصول رأسا على عقب، فأصبح الرأي ممثّلا في القياس والاجتهاد هو الأول، يليه الإجماع فالسنّة فالقرآن. وحظيت أطروحة جولدسيهر / شاخت منذئذ بشبه إجماع في الأوساط العلمية الاستشراقية وحتّى في أوساط العلماء المسلمين الذين لم تتوفّر لهم حجج كافية كفيلة بردّها (14). ثمّ جاء سنة 1977 كتاب وانسبرو (J. Wansbrough) بعنوان دراسات قرآنية (Quranic Studies) لكي يدافع عن أطروحة مناهضة جذريا لما ترسّخ في الأذهان من أنّ القرآن قد جمع بصفة نهائية في المصحف العثماني، معتبرا أنّه تأليف متأخّر امتدّ طيلة القرنين الأول والثاني وحتّى بداية الثالث (15) ومن شأن هذه الأطروحة أن تدعم بالطبع ما ذهب إليه شاخت وتوفّر له - لو صحّت - حجّة إضافية أساسية. ولعلّ الخلل المنهجي الرئيسي في كل الدراسات التي من هذا القبيل أنّها تريد أن تطبّق على المصحف نفس المعايير

(14) انظر رغم ذلك أنموذجا من الردود على أطروحة شاخث في مقال د. محمد مصطفى الأعظمي، "المستشرق شاخث والسنة النبوية"، ضمن الكتاب الجماعي الذي أصدرته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في اطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري، بعنوان مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، تونس 1985، ج1، ص ص 63 - 110.

(15) من الملاحظ أنّ سنة 1977 تمثّل منعرجا في الدراسات الأنقلو - سكسونية المتعلّقة بالإسلام، إذ في هذه السنة صدر كذلك كتاب كرون (P. Cronr) وكوك (M. Cook) بعنوان الهاجرية (Hagarism). وقد تابع أخيرا دي بريمار (A.-L. de Prémare) نظرية وانسبرو في كتابين: Les fondations de l'islam, Paris, Seuil . 2002 و Aux origines du Coran, Paris, Téraèdre 2004 انظر عرضنا النقدي لكتابه الأول في مجلة مقدّمات، الدار البيضاء، قيد الطبع.

والنتائج التي صحّت على الكتب التي يتكوّن منها العهدان القديم والجديد، فلا يقبل أصحابها، في نظرتهم الأوروبية المركزية، أن يكون كتاب المسلمين المقدّس غير خاضع للأنموذج الكتابي وأنّ أصله الذي دُوّن منه وجُمع هو الخطاب الشفوي الذي بلّغه نبيّ الإسلام وتلقّاه أصحابه على أنّه كلام الله.

ومن الطريف أنّ ما ينقض أطروحة وانسبرو ومن لفّ لفّه من أساسها، ويثبت أنّ المصحف الإمام قد اكتمل وعرف صيغته النهائية في وقت مبكّر، قد تمّ عن طريق الصدفة، عندما اكتُشفت، سنة 1972، الرقوق القرآنية التي كانت مدفونة في جدار الجامع الكبير بصنعاء اليمن [16]. فهذه الرقوق دليل ناصع على أنّ الاختلافات الموجودة بين المصاحف لا تعدو أن تكون ناشئة عن طبيعة الخط العربي البدائي، قبل أن تدخل عليه النقط والحركات الطويلة، وعن ما يعتري الانتقال من الشفوي إلى المكتوب من تصرّف شكلي لا مهرب منه. ومهما كان الأمر فإنّه لا مجال للحديث عن عمل تحريري مقصود قامت به عديد الأجيال بعد فترة النبوّة. أمّا ما من شأنه أن يحمل على تعديل أطروحة شاخت إلى حدّ بعيد فيعود الفضل فيه إلى نشر مصنّف عبد الرزّاق الصنعاني (ت 211 هـ) في بداية السبعينات، وقد استغلّه موتسكي (H. Motzki) ليثبت، بواسطة التحليل المقنع والإحصائيات الدقيقة، أنّ الأحاديث كانت معتمدة في الفقه قبل نشأة المذاهب الكبرى ومرويّة لدى عطاء بن أبي رباح

(16) من المؤسف أنّ هذه الرقوق لم تُدرس بعدُ دراسة علمية شاملة، وأنّ لم يُكتب عن هذا الاكتشاف، بعد أكثر من ثلاثين سنة، سوى فصول جزئية أو أصداء غير مباشرة وغير دقيقة. انظر في هذا الغرض H-V. Graf von Bothmer, KH. Ohlig und G.R. Puin, «Neue Wege der Koranforschung» in Magazin Forschung, Universität des Saarlandes, 1/1999, pp 33-46. ولأحد هؤلاء الباحثين الألمان الثلاثة، ج. بوين، وهو الذي أشرف على ترميم الرقوق، فصل آخر قصير: «Observations on Early Qur'an Manuscripts» in : Stefan Wild (ed), The Qur'an as Text, Brill 1996, pp 107 - 111.

(ت 115 هـ) وعمرو بن دينار (ت 126 هـ) وابن عُيينة (ت 107 هـ) والتابعين من جيلهم [17].

إننا لم نتتبّع المنعرجات الكبرى التي مرّت بها النظريات الاستشراقية، وما أثارته من جدل في أوساط العلماء الغربيين في البداية ثمّ مع العلماء المسلمين في مرحلة موالية، لذاتها، بل لأننا واثقون بأنّ الحقيقة لا جنسية لها ولا ديانة، وبأنّ النتائج التي توصّلت إليها تلك النظريات تستحق الأخذ بما فيها من صواب، وتعديل ما فيها من زلل أو خطإ، ورفض ما فيها من تحامل واستعلاء أو عداء. ويقيننا أنّه يمكننا الآن بفضلها أن نقدّم عن نشأة الفقه الإسلامي حصيلة بعيدة - ولا شكّ - عن النظرة التي تكوّنت للمسلمين منذ القديم عن هذه النشأة، ولكنّها أقرب إلى الواقع التاريخي، آخذين في ذلك بنواميس العمران البشري وبالفوائد التي نجنيها من المقارنة بالسنن الدينية الأخرى. وعلى هذا الأساس نكاد نجزم بأنّ الفقه قد مرّ قبل عصر التدوين بفترة امتدّت قرابة قرن كانت فيها أحكامه مستجيبة بصفة براغماتية لحاجات المجتمع الإسلامي الناشئ وأنّه طيلة هذه الفترة كان يقترب شيئا فشيئا من النسقية ويبحث عن المستندات النظرية والنصية لاجتهادات الحكّام والقضاة والعلماء في السنّة

---

(17) انظر في هذا الغرض Harald Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Scools, Leiden, 2002 (الأصل الألماني نشر سنة 1990). وقد لخّص موتسكي بالفرنسية النتائج التي وصل إليها في «La naissance de la juriprudence islamique : Nouveaux résultats et méthodes de recherche», in Actes du IIè séminaire universitaire tuniso- allemand (Tunis 26-29 oct. 1989), Cahiers du CERES, Série Sociologique n° 18, Tunis 1991, pp 7-21 وبالانقليزية في The Musannaf of 'Abd al-Razzâk al- San'ânî as a source of authentic Ahâdîth of the first century A.H, in Journal of Near Eastern Studies, Vol. 50, n°1 (1991), pp 1-21. «The Collection of the Qur'ân. A reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments»; in Der Islam, 78 (2001), pp 1-34. والملاحظ أنّ مصنّف عبد الرزاق نشر لأول مرة بالهند بين سنتي 1970 و1972 في 11 ج، بتحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، وقد صوّرت هذه الطبعة في بيروت وأضيف إليها جزء للفهارس.

الحيّة وفي سوابق العمل النبوي والنصوص القرآنية المحدودة، مسبغا عليها صبغة معيارية مطلقة ما كانت لها في الأصل.

إنّ الهاجس الذي كان يشغل علماء الإسلام كما شغل من قبلهم أحبار اليهود واللاهوتيين المسيحيين هو إثبات الاستمرارية وعدم الانقطاع بين الرسالة النبوية من جهة، والعقائد والسلوكات التي تدّعي الوفاء لها من جهة ثانية، ولكنّ هذه الاستمرارية في حقيقتها وهميّة بالمعنى الذي أريد لها، وهي شبيهة بكل الأساطير التأسيسية، لها نصيب من الصحّة من حيث أصلها دون أن تعكس الواقع بأمانة. بل لا نبالغ إن قلنا إنّ من طبيعة الديانات حين تُمَأسس أن تزيغ عن روح الرسالة النبوية بحكم الإكراهات التاريخية التي تواجهها. وهي في قضية الحال ضرورة شرعنة النظام السياسي والاجتماعي الذي هو مَدين في وجوده لتلك الرسالة، ولكنّه مضطرّ اضطرارا إلى تأويلها تأويلا مخصوصا.

فالفقه، بما هو إنتاج ثقافي، إنما كان إحدى المؤسسات التي من شأنها أن تضمن انسجام العالم الرمزي في المجتمع الإسلامي، وقد أدّى هذا الدور بكفاءة عالية. ولم يكن محتاجا في ذلك إلى محاكاة الأنظمة القانونية التي كانت سائدة في الحضارات السابقة للحضارة الإسلامية، إلا أنّ ذلك لم يَحُل بينه وبين تبنّي عدد من أحكامها، فيما يخصّ الجباية وأحكام الأرض وعدد من المعاملات الاقتصادية. ولئن التقى بها في أحكام أخرى، ولا سيما فيما يتعلّق بالعلاقات الجنسية ونظام الأسرة، فذلك أساسا من باب التماثل في الظروف التاريخية للمجتمعات القديمة وفي إرثها القِيَمي والتوحيدي المشترك [18] فضلا عمّا رأيناه من أنّ العديد من

(18) قارن مثلا بالمحرّمات الغذائية في اليهودية كما جاءت في سفر تثنية الاشتراع وفي التلمود وبالأحكام المسيحية المتعلّقة بالأحوال الشخصية في القرن الرابع الميلادي كما وردت في مكاريوس مقارة، الكتاب الرابع من قوانين الملوك في رواية مقارة، فرانكفورت، 1985، وراجع فيما يخص فرض الحجاب على الحرائر دون الإماء القانون الأشوري المنسوب إلى الملك تغلات فالازرار الأول (Téglatj Phalazar 1er) (1112 - 1074 ق م) في : les lois assyriennes, Paris, le Cerf 1969 (Tablette A. 40).

الفقهاء والعلماء على وجه العموم كانوا من الأعاجم وقد حملوا معهم، عندما أسلموا أو أسلم آباؤهم، ورغما عن إرادتهم الواعية، جزءا من موروثهم غير الإسلامي، مثلما حمل العرب منهم رواسب من ثقافتهم قبل الإسلامية.

ولم تكن الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية في ملتقى الثقافات في مستوى الفلسفة والعلوم والفقه فحسب، بل كانت كذلك في تفاعل حيّ معها حتّى في أخصّ تجلياتها مثل التفسير القرآني والحديث النبوي. والقضية محسومة بالنسبة إلى الجانب الذي يتعلّق في التفسير بأخبار بني اسرائيل الوارد قصصُها في القرآن، فلم يكن للقدماء عنها مورد آخر سوى ما بلغهم عن طريق اليهود الذين أسلموا وأسلم آباؤهم، وخاصة عن طريق كعب الأحبار (ت 32 هـ) ووهب بن منبّه (ت 110 أو 114 هـ)، وهو ما عُرف في هذا الفن بالاسرائيليات، أو ما اطّلعوا عليه في فترة لاحقة من أسفار "الكتاب المقدّس". وأقصى ما فعلوه هو الانتقاء واختيار العناصر التي اعتبروها متطابقة مع النّص القرآني. أمّا الدارسون المُحدثون فرأيهم في هذه الاسرائيليات يتراوح في الأغلب بين الرفض الباتّ والقبول باحتراز. ولقد كان القدماء معذورين في وثوقهم بهذه الأخبار، إلا أن المفسّرين المحدثين ليسوا مطّلعين على البحوث التاريخية النقدية التي ثوّرت منذ القرن التاسع عشر بالخصوص النظرة إلى ما ورد في أسفار العهدين القديم والجديد من أخبار، ونَزعت عنها الصبغة التاريخية التي كانت تتحلّى بها في أعين المؤمنين، فيعسر عليهم اعتبارها، على غرار علماء التفسير اليهود والمسيحيين، أساطير تأسيسية.

وقد أسهم الأخذ بهذه الاسرائيليات في ترسيخ الانزياح عن مقاصد الرسالة المحمّدية وحتّى عن صريح لفظ القرآن. ولعل أبرز مثال على ذلك ما تجده عد المفسّرين القدامى - بدءا بإمامهم الطبري (ت 310 هـ) المؤرّخ ومرورا بأبرز أعلامهم من أمثال الزمخشري (ت 538 خـ)

المعتزلي وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) المتكلّم الأشعري - من تبنّ، يتماشى وقيم عصرهم، للنظرة الدونية إلى المرأة، باعتبارها خُلقت من ضلع آدم الأعوج، على الرغم من سكوت القرآن عن التفاصيل الواردة في الرواية التوراتية، واكتفائه بالنّص على أنّ النّاس خُلقوا من نفس واحدة وخُلق منها زوجها [19] وغنيّ عن القول، من جهة أخرى، أنّ كلّ الآيات التي تثير قضايا اعتقادية فسّرت بواسطة المقولات المعهودة في علم الكلام، وقد مرّ بنا مدى تأثّر هذا العلم بالفلسفة اليونانية. وكلّ ذلك يقيم الدليل على أنّ التفسير القرآني ليس، كما يظنّ الكثيرون، علما إسلاميا خالصا، بل اعتراه ما اعترى سائر صنوف المعرفة الدينية التقليدية في الثقافة العربية من ظواهر المثاقفة، ممّا أفقده الكثير من المصداقية التي كان يتمتّع بها، وذلك حين شرع العرب منذ احتكاكهم بالغرب في الوعي بالقطيعة المعرفية التي حدثت فيه بفعل النهضة الأوروبية والأنوار التي تلتها في القرن الثامن عشر والتطوّر المذهل الذي عرفته علوم الإنسان والمجتمع منذ القرن التاسع عشر، ففرضت على المؤمنين وغير المؤمنين مراجعة المسلّمات التي تلقّوها في نطاق سننهم الثقافية.

ونختم استعراضنا السريع لأهمّ العلوم الإسلامية بالتعرّض إلى الحديث النبوي لنرى إلى أي حدّ يمكن الاطمئنان لصبغته الإسلامية غير المشوبة بأثر العوامل التي جعلت تلك العلوم تمتزج بدرجات متفاوتة بالثقافات الأخرى. فنلاحظ أوّلا أنّه لا وجود البتة لأحاديث نبويّة متواترة، حتّى بمعايير المحدّثين المنصبّة على السند في المرتبة الأولى، فكلّ الأحاديث التي دوّنها المصنّفون في مجاميعهم إنما هي أحاديث آحاد، فهي إذن، كما اتفق

(19) «يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ...» (النساء 1/4)، «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ...» (الأعراف 189/7)، «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ...» (الروم 21/30)، «والله خلقكم من تراب ثمّ من نطفة ثمّ جعلكم أزواجا ...» (فاطر 11/3)، «خلقكم من نفس واحدة ثمّ جعل منها زوجها ...» الزمر 6/39)، الخ.

على ذلك أغلب العلماء المسلمين قديما وحديث، لا تفيد العلم اليقيني وإنما تفيد مجرّد الظنّ. والفقهاء هم الذين قرّروا أنّ العمل بها واجب رغم ذلك. ونلاحظ ثانيا أنّ تدوين الحديث لم يحصل إلا بعد مرور فترة لا تقل في أفضل الحالات عن النصف قرن، إن لم تتجاوز القرنين بالنسبة إلى عدد ضخم جدا من الأحاديث. كانت فيها الذاكرة الشفوية وحدها هي المعتمدة.

وبناء على هاتين الملاحظتين فقط، وبصرف النظر عن الاحترازات الجدّية المبكّرة التي نجد لها صدى عند الشافعي (ت 204 هـ) [20]، وعن المآخذ التي عبّر عنها ابراهيم النّظام (ت بين 220 و230 هـ) والخوارج وغيرهم، والتي رفضت حجّيّة الأحاديث إمّا لأنّ على المسلم أن يستغني ببيان القران عمّا سواه، وإمّا لما بين تلك الأحاديث من تناقض ولما فيها من مخالفة صريحة للقران، وإمّا لظروف الرواية وبُعد زمنها عن زمن النبوّة [21] ونظرا إلى التحوّلات التي طرأت على الاجتماع الإسلامي برمّته بسبب قيام الدولة - الامبراطورية الإسلامية، وبسبب الفتوحات وما نشأ عنها من دخول أقوام وأجناس عديدة في الإسلام، وإلى ما ترتّب على هذين العاملين بالخصوص من تحوّل جذريّ عميق بشريّا ومادّيا، ندرك إدراكا جليّا أنّ ما نُسب إلى الرسول من أقوال وأفعال ليس إلا تمثلا لها محكوما بظروف الرواية وتدخّلت فيه ذهنيّة الرواة وآفاق انتظارهم

---

(20) انظر الشافعي، كتاب جماع العلم. في كتاب الأمّ. بيروت 1973/1393. ط 2. ج7. ص ص 273 - 274.

(21) انظر نماذج من هذه المآخذ في ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث. طبعات عديدة، مثلا بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت، وفي الرازي. المحصول في علم أصول الفقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1992/1412، ج4، ص ص 308 - 349. وفي نشوان الحميري، الحور العين، بيروت / صنعاء، ط 2. 1985، ص ص 284 - 290. وكلّ كتب أصول الفقه تحتوي على مبحث في إثبات حجية السنّة، مما يدلّ على أنّ هذه الحجية لم تكن بديهية ولا مسلّما بها. ونلاحظ من جهة أخرى أنّ بين مصطلحي السنّة والحديث فويرقات لا تهمّنا في الغرض الذي نطرقه في هذا البحث.

وتأويلاتهم المخصوصة للرسالة النبوية، عن حسن نيّة على الأرجح وعن غير وعي من أصحابه، وإن كان الكذب والوضع ظاهرة معترفا بها ومما أقرّ به علماء الحديث أنفسهم، فبذلوا جهودا جبّارة في تمييز الصحيح ورتّبوا الأحاديث تبعا لذلك درجات متفاوتة.

ويقودنا هذا إلى نتيجة أساسية مفادها أنّ الثقافة العربية التقليدية في بُعدها الديني بمختلف مظاهره ليست ثقافة إسلامية معزولة عن الثقافات الدينية وغير الدينية التي ورثها المسلمون أو اطّلعوا عليها واستفادوا منها. ومعنى ذلك أنّها كانت في ملتقى الثقافات بحقّ، مثلها في ذلك مثل كل ثقافة حيّة لها مقوّماتها الخصوصية ولكنّها لا تنفكّ تأخذ من غيرها ما تراه صالحا ويستجيب لحاجتها إلى التجدّد، وتهضمه هضما يعسر معه تبيّن أصله الغريب عنها [22]. ولئن أُنكر هذا الأصل في عصور الركود الحضاري فتلك أبرز علامة على أنّ الثقافة العربية أضحت تعيش وقتها على موروثها وحسب، وقد اكتمل وصار لا يخضع إلا لمنطقه الداخلي، ويخشى الآخر أيّا كانت الفائدة منه. فغُيّبت في الوعي تلك الحقيقة التي عبّر عنها ابن رشد (ت 595 هـ) بقوله وهو يدافع عن الفلسفة بالخصوص : "يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة" [23]. ولا شكّ أنّه كان سيدافع عن الاستعانة بما يقوله معاصروه من غير المسلمين لو كان ما عندهم أرقى ممّا عند المسلمين، بينما هم إذ ذاك

(22) يقول الشيخ محمد مجتهد شبستري في هذا الصدد : "يجب أن لا نستمرئ إطلاقا القول إنّ هذه العلوم دخلت أذهان المسلمين من القرآن الكريم مباشرة، من دون أيّة أرضيّات تاريخية واجتماعية، وقبليّات وتوقّعات متنوّعة كثيرة". "إشكالية التسامح، في مجلة قضايا إسلامية معاصرة. مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد السنة الثامنة، عدد 28 - 29، صيف وخريف 2004/1425، ص 136.

(23) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، القاهرة، ط3 1968/1388، ص 12.

تلامذة للمسلمين في شتّى فروع المعرفة، كما يشهد على ذلك تأثر معاصره موسى بن ميمون (ت 603 هـ) وغيره من علماء اليهود، قبله وبعده، بعلم الكلام الإسلامي ومقولاته [24]. وما هو معروف من أثر الثقافة العربية الإسلامية في علماء أوروبا المسيحية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر، وإلى القرن التاسع عشر أحيانا، كما هو الشأن في الطب بالخصوص وكذلك في فروع أخرى من المعرفة [25] قبل أن تتكفّل الثورة العلمية الحديثة بتجاوزها.

كانت هذه إذن حال الثقافة العربية في فترتي ازدهارها وإشعاعها، وانغلاقها وتقوقعها، سايرت الحضارة الإسلامية إبّان تفوّقها، وكانت كافية لإثبات الوجود، كما هي وظيفة كل ثقافة. عندما أفل نجم تلك الحضارة ولمّا تسطعْ شمس الحضارة الغربية الحديثة. فمشكلة الثقافة العربية بداهة في حاضرها لا في ماضيها، في أنّ العرب مضطرّون اضطرارا في عصرنا، إن كانوا يرغبون في عدم البقاء على هامش التاريخ، إلى مسايرة الحضارة الغربية المنشإ وقد أصبحت كونية لا بديل عنها للبشرية جمعاء، بينما تفتقر ثقافتهم إلى المقوّمات الأساسية التي تساعدها على أداء وظيفتها في إثبات وجودهم، حتّى في أخصّ خصائصها. هكذا بقي أدبهم. رغم تفتّحه على النماذج والأغراض غير التقليدية، أدبا محليا لا يُترجم منه إلى اللغات الحيّة سوى النزر اليسير. وهكذا بقيت لغتهم إلى اليوم بدون معجم تاريخي، تعاني الفوضى المفهومية وتَعايُشَ الفصحى

---

(24) راجع كتابه الشهير دلالة الحائرين، القاهرة، د.ت. نشر حسين اتاي. وقد كتبه بالعربية ! وتأثير علم الكلام الإسلامي في الفكر اليهودي واضح منذ القرن الرابع / العاشر، كما يلاحظ ذلك في كتاب الكاتب القرائي يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب، 5 أجزاء، نيويورك 1939 - 1943.

(25) انظر في ذلك، بالخصوص: Alain de Libera, Penser au Moyen Äge, Paris, Seuil, Collection. Points, 1991. وانظر كذلك: Juan Vernet, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Paris Sindbad, 2è éd. 1985 (الأصل الإسباني سنة 1978).

واللهجات، وتحتفظ في زمن شيوع المعرفة الجماهيرية بقواعد نحويّة لا يتقنها سوى الخاصّة. بل تحتفظ برسم للمصحف عتيق أُضْفيتْ عليه قداسة ما أنزل الله بها من سلطان. وهكذا بقي فكرهم الديني يجترّ ما قاله القدماء في ظروف تاريخية ومعرفية غير ظروفهم، ولا يقوى على الاعتراف الجريء بأنّ القسم الأوفر من إنتاجه الغزير في الماضي لم يعد صالحا في هذا العصر، لا من حيث هو غذاء فكري، ولا من حيث هو إطار لتنظيم المجتمع وشرعنة مؤسساته، وإنّما تقتصر فائدته على الإخبار عن الماضي وعلى تبيين مدى قدرة الأجداد على تطويع النصوص لمقتضيات عصرهم.

على أنّ العائق الرئيسي دون مسايرة الثقافة العربية للحضارة المعاصرة عائق قيمي بالأساس، وإن تعدّدت أسبابه ودواعيه مظاهره. ولأنّه كذلك فصلتُه بالدين، أو بالأحرى بتأويل الدين وبأشكال التديّن، صلة متينة. ولا يعني ذلك أنّ التنظيرات الدينية هي المسؤولة وحدها عن تخلّف الثقافة، أيّة ثقافة، إذ هي في الواقع في علاقة جدلية بالظروف التاريخية العامة لكل مجتمع، الداخلية منها والخارجية، تؤثّر فيها على قدر تأثّرها بها، ولكن ذلك لا يعفيها من نصيب وافر من المسؤولية [26] ولا يسمح لنا المقام بتفصيل القول في هذا الموضوع، فحسبنا أن نشير إشارة سريعة إلى العناصر التي تبدو لنا دالّة أكثر من غيرها على البعد الديني في الوضع الثقافي العربي الراهن، وإلى السبل التي نراها كفيلة بالخروج به من مأزقه الحالي الذي يسمح بكلّ الاختراقات العدائية والتهم المجانية وبظواهر التطرّف والتعصّب والعنف الرمزي والمادي.

(26) يقول الفيلسوف النمساوي غادامير (Gadamer) ردّا على دلتاي (Delthey) صاحب النظرية المعروفة حول "رؤية العالم" : "صحيح أنّ الوعي يملك مقوّمات ثقافية بارزة، لكنّ التغيير لا يتمّ في الوعي بل في الواقع، وهو سياسي واجتماعي وفردي". مذكور في رضوان السيّد، الصراع على الإسلام. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت، دار الكتاب العربي 2004، ص 43.

في هذا المستوى لا نتردد في اعتبار النظرة إلى المرأة وإلى جسمها بصفته عورة يجب سترها أهمّ موشّر على المميّزات التي تطبع ثقافتنا والتي هي في حاجة ملحّة إلى التغيير السريع. إنّ المبرّرات الدينية لهذه النظرة التقليدية لا تصمد بالتأكيد أمام التحليل العلمي النزيه، وقد أسالت منذ أكثر من قرن، ومازالت تُسيل، أنهارا من الحبر، بين مويّد لها ومعارض. ولا شكّ عندنا أنّها وثيقة الصلة بالمناهج التعليمية وفي نهاية الأمر بالاختيارات السياسية وبنظم الحكم العشائرية المتخلّفة والتسلّطية التي لم توفّق المجتمعات العربية إلى الآن في التخلّص منها وإرساء نظم تحررية ديمقراطية يتمّ فيها التداول على الحكم بطرق سلمية، وتكفل كرامة المواطنين بلا تمييز من أي نوع كان، وتضمن حرية الفكر والتعبير والتنظيم، وحقوقَ الإنسان للجميع، ممارسةً لا شعارات جوفاء يكذّبها الواقع في كل حين. فلا غرابة عندئذ أن ينتشر الوهم والخرافة فتمتلئَ الأكشاك، من المحيط إلى الخليج، بالكتب الرخيصة التي تصف بأدقّ التفاصيل عذاب القبر وأهوال القيامة، وتَرُوجَ في الأوساط الموسرة بالخصوص الخزعبلات والتبسيطات الساذجة التي يبثّها "الدعاة الجدد" في القنوات التلفزية الفضائية التي تموّلها بسخاء دولارات البترول والجهات التي لا يهمّها سوى الربح السريع، ويَشيعَ التفسير التآمري المختزل اختزالا كاريكاتوريا فجّا للفكر الحديث برمّته ولإنجازته الباهرة [27].

وإذا كان من الطبيعي، من جهة أخرى، أن يؤدّي الدين وظيفته المثلى في توفير معنى الحياة والطمأنينة النفسية للمؤمنين، فإنّ مقولات الثقافة الدينية، في التفسير القرآني أو علم الكلام أو الفقه أو غيرها من الميادين، لا تستطيع أن تحافظ على مصداقيتها من دون أن تتلاءم من كشوف العلم الحديث، ولا سيما العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي غيّرت جذريا النظرة

(27) هذا التفسير التآمري يظهر بجلاء في كتاب محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، ذي الطبعات العديدة منذ خمسينات القرن الماضي. ونظراؤه في الكتب والمقالات تعدّ بالمئات في الأدبيات الإسلاموية.

إلى العالم وإلى منزلة الإنسان فيه. فالتشبّث بأقوال القدماء ومواقف أئمة المذاهب الفقهية وعلماء الدين عموما، وبسلوك السلف الصالح المفترَض دون مراعاة تغيّر الأحوال، معركة مخسورة سلفا جرّبت مثيلتَها الكنيسةُ الكاتوليكية في عقر ديار الحداثة ثمّ سلّمت بعدم جدواها في المجمع الفاتيكاني الثاني. ولا غرو أنّ الحداثة والقيم المتولّدة عنها بصدد اكتساح كل مجالات الحياة والفكر والفنّ بثبات وفي العمق، رغم ما يبدو في الظاهر من زبد ديني منتشر، وأنّ المحافظين الذين لهم مصلحة في استمرار الوضع القائم على حاله، الخائفين على الهوية الهشّة من الغزو الثقافي ومن التغريب المزعوم، واقعون فيه عن غير وعي أو بوعي شقيّ، فتراهم، على سبيل المثال، يتبنّون بعضا من ايديولوجيا الغرب الفاشيّة والتمامية في تنظيماتهم الحزبية، وهي غير نابعة من تقاليد مجتمعهم، كما يتبنّون النظرة الكنسيّة إلى سلطة رجال الدين، وغيرها من القيم والمظاهر التي لا صلة لها بالإسلام لا في نصوصه التّأسيسية ولا في تاريخه. وهم في الجملة يقاومون الغرب، وبالتحديد الصورة المشوّهة الساذجة عنه، بسلاح مغشوش لا يؤدّي المغرورين بخطابهم إلا إلى مزيد من الإحباط والاستلاب أو الحلول اليائسة [28].

ثمّ إنّ أدلجة الدين وتوظيفه الطاغي على الثقافة العربية المعاصرة، سواء في مجال السياسة قصد إقامة نظام تيوقراطي رجعيّ، أو لتكريس الدغمائية والثبوتية الزائفة، ليتنافى ومقتضيات ثقافة الحداثة، القائمة على عَلمانية المؤسسات المجتمعية وعلى الروح النقدية التي هدفها الاستيعاب والتجاوز، ومنهج الاستفهام اللانهائي، غير المعترف بالأسيجة التي وضعتها السنن الدينية وبالمحرّمات التي كانت تضبط تفكير النّاس وسلوكهم. وفعلا فقد كانت لمقتضيات الانسجام الاجتماعي الأوليّةُ المطلقة على مراعاة حرية الأفراد واستقلالية قرارهم، بينما لا تُسند إلى ذلك الانسجام

(28) انظر في هذا الصدد فصلنا : "المسلمون في عالم عدائي"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة، عدد 27، ربيع 2004/1425، ص ص 139 - 156.

الضروري قيمة في عصرنا إلا إذا كان حصيلة الإرادات الفردية الحرّة. ولا يوجد طريق آخر إلى تخليص الفكر العربي الإسلامي من الماضوية المعرقلة التي يتخبط فيها في كلّ ما له علاقة بالدين غيرُ الاطّلاع المباشر على الفكر الحديث في مظانّه، وتمثّله على حقيقته، والإسهام في حلّ القضايا التي يطرحها، بل الرضى عن النفس أو التحسّر على زمن ولّى وانقضى، بمحاسنه المضخّمة ومساويه المغيّبة [29]. ويقتضي منّا الواقع الإقرار بأنّ الثقافة العربية مازالت بعيدة عن مجاراة الثقافات الحيّة في عصرنا وعن محاورتها بنديّة، بل ليست سائرة في الاتجاه الصحيح. فقد كان من المفروض أن تكون الجامعات العربية في طليعة الهياكل القائمة بهذه المهمّة، بل منارات هادية إلى هذا السبيل، ولكنّ المستوى المتخلف للبحث والتكوين في جلّ مؤسساتها أقل ما يقال فيه مع الأسف الشديد، إزاء ضعف الزاد الثقافي لطلبتها وحتّى للجانب كبير من إطاراتها وعدم تمكّن هؤلاء وأولئك من متابعة ما يُنشر باللغات الحيّة وتمثّله تمثّلا دقيقا، بلْهَ الإضافة إليه، أنّه مستوى لا يبعث على التفاؤل.

وخلاصة القول أنّ الثقافة العربية الحديثة مرآة وفيّة لعدم انسجام العالم الرمزي ولتباين المرجعيّات الأساسية في المجتمعات العربية، فسِمَتُها الغالبة أنّها في مهبّ التيارات التي تعصف بها من كل صوب، منفعلةٌ بها لا فاعلةٌ فيها. وهي لا يمكن أن تكون في ملتقى الثقافات - بالمعنى الإيجابي للّقاء - إلا متى عرفت كيف تقيم علاقة جديدة بالآخر، وكيف تكون مُبدعة، على غرار ما كانت في عصر ازدهارها وتألّقها، أي أن تربط الصلة من جديد باستيعاب ما تَفوقُها فيه الثقافات الأخرى قبل أن

(29) هذا ما يدلّ عليه مثلا النجاح الذي تلقاه مؤلفات من نوع كتاب سيغريد هونكه (Sigrid Hunke)، شمس العرب تسطع على الغرب، وهي لا تساعد بالطبع على الوعي بمدى التخلف العربي. ومن المفارقات الغريبة أن يستشهد بمثل هذه المؤلّفات للتدليل على أنّ التقدم الغربي مدين لما أتى به العرب والمسلمون من جهة، وأن يُعتبر الغرب في الوقت نفسه في طريق الانحطاط اعتمادا على أطروحة شبنغلر (Spengler) من جهة أخرى.

تكتسب القدرة على صهره بحسب عبقريتها الخاصة. ولئن كانت الشروط الموضوعية لهذه المثاقفة اليوم غيرَ متكافئة فإنّ جسامة التحدّيات كما يمكن أن تكون مثبّطة للعزائم يمكن أن تكون كذلك حافزا على المواجهة الشجاعة. وإنّ في التركيبة الديمغرافية العربية التي يحتلّ فيها الشباب القسط الأوفر، وهو بطبعه ميّال إلى المغامرة والاكتشاف واقتحام الصعاب، وفي ما تتيحه وسائل الاتصال والمعرفة الحديثة من مسايرة آنيّة لما يحدث في العالم في شتّى المجالات، وفي المراهنة على استفادة المجتمعات العربية من تجاربها وخيباتها، لَما يدعو رغم كل شيء إلى الأمل في المستقبل. فليس وضع الثقافة العربية البائس في بعدها الديني بالخصوص قدرًا محتوما، والقدَر لا بدّ أن يستجيب، كما قال شاعرنا، إذا تغلبت إرادة الحياة.

عبد المجيد الشرفي

في الإسرائيلياتِ وإكسابِ الخطابِ الدينيِ العربيِ الإسلاميِ الشرعيةَ

وحيد السعفي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

تونس

إنّ الدين لا يقوم إلاّ حيث كان الدين. إنّ الدين لا يقوم إلاّ على أنقاض الدين. إنّ الدين الذي يقوم لا يكتسب شرعية إلاّ من ذاك الدين الذي على أنقاضه قام أو ذاك الذي كان في الناس قبله سائداً. ألا ترى الأناجيل ورسائل الرسل في العهد الجديد قد احتاجت حتى تنشر دين المسيح إلى أقوال أنبياء العهد القديم تستدلّ بها على صدق يسوع المسيح وقد رأت فيها ما يبشّر بيسوع المسيح منذ عهد سحيق [1] ؟ ألا تراها قد جعلت يسوع المسيح يردّد في الناس ويقول : «لا تَظُنّوا أنّي جِئْتُ لأَنْقُضَ الشَّريعَةَ أَوِ الأَنْبياءَ. ما جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُتَمِّمَ [2]» ؟ ألا ترى القرآن يجعل

(1) **العهد الجديد، إنجيل متّى**، 1/22-23 ؛ العهد القديم، **سفر إرميا**، 23/5-6 ؛ **سفر إشعيا**، 7/1-14 ؛ **المزمور** 105/7-15.

(2) العهد الجديد، إنجيل متّى، 5/17.

أنبياء الله بعضهم تبعاً لبعض، يُصدّق لاحقُهم بسابقِهم، ويُبشّر سابقُهم بلاحقِهم. وقد جاء في مُحكم الآيات: ﴿ **قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ** [3] ﴾؟ ألا تراه قد احتوى كثيراً ممّا جاء في الكتب القديمة وجعل الكتب القديمة ناطقة بما جاء فيه من أقوال وجعل محمّداً ﴿ **الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ** [4] ﴾، فردّد من بعدُ الرسول: «إنّما بُعِثتُ لأُتمّمَ صَالحَ الأخْلاقِ [5]».

إذا كان ذلك كذلك فلا تعجب أنْ يحتاج الإسلام وهو يتحسّس معالم الطريق ويرسم فيها خطاه بثبات إلى شرعية من دين النصارى أو دين اليهود حتى ينشر تعاليمه ويُمكّن لأحكامه في الأرض ويفرض في الملإ نظامَه. اذكر ورقةَ بنَ نوفل وما كان من أمره.

تروي القصص الشهيرة أنّ أمر الوحي في البدء كان على محمدٍ عسيراً. إذا جاءه الوحيُ غَطَّهُ المَلَكُ حتّى إذا بَلَغَ مِنه الجُهْدَ أرسله فرجع إلى أهله رجِفاً صائحاً: «دثّروني دثّروني» كمن ضربته الصاعقةُ أو برّح

---

(3) الصفّ 61/6.

(4) الأعراف 157/7.

(5) أحمد بن حنبل، المسند، كتاب باقي مسند المكثرين، حديث عدد 8595. وانظر كذلك: مالك، الموطأ، كتاب الجامع.

البردُ القارسُ بمفاصله والعظامِ [6]. وإذا «فَتَرَ الْوَحْيُ فَتْرَةً حَزِنَ حُزْنًا غَدَا مِنْهُ مِرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُؤوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ [7]». عصفت به ريحُ الدينِ الجديد حتى خَشيَ على نفسه المسَّ وخَشيَ عليه أهلُه ذلك، فقام الدين القديم أمامه سراجاً مضيئاً يُثبّت خطاه في أرض الدين الميّادة.

---

(6) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (صلعم) (مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لا يَرَى رُؤْيَا إِلاَّ جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلاءُ وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ اقْرَأْ قَالَ مَا أَنَا بِقَارِئٍ قَالَ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ) فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ (صلعم) يَرْجُفُ فُؤَادُهُ فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللَّهُمَ عَنْهَا فَقَالَ زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ خَدِيجَةُ كَلاَّ وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِالْعُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً قَدْ تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ فَيَكْتُبُ مِنَ الإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ يَا ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ (صلعم) خَبَرَ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلعم) أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ قَالَ نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلا عُودِيَ وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ». البخاري، **الصحيح**، كتاب بدء الوحي، حديث عدد 3 ، وانظر: مسلم، **الصحيح**، كتاب الإيمان، حديث عدد 231، 233 ؛ الترمذي، **السنن**، كتاب المناقب، حديث عدد 3565 ؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، كتاب باقي مسند المكثرين، حديث عدد 14502، كتاب باقي مسند الأنصار، حديث عدد 24046، 24681، 24768. وانظر كذلك كتب التفسير مثلا: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، م 12، ص ص 644-645 ، ابن كثير، **التفسير**، بيروت، دار الجيل، 1990، ج 4، ص ص529 - 530.

(7) البخاري، **الصحيح**، كتاب التعبير، حديث عدد 6467 ؛ أحمد بن حنبل، المسند، كتاب باقي مسند الأنصار، حديث عدد 24768.

والدين القديم تشكّل يومها رجلا من رجال الجزيرة «قد تنصّر في الجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ فَيَكْتُبُ مِنَ الإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ [8]»، «وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ فَيَكْتُبُ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنَ الإِنْجِيلِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ [9]». حكى له محمدٌ ما رأى وسمع، أشياءَ كان محمدٌ يجهل، لا هي حدثت عليه من قبلُ، ولا هو علم أنّها حدثت على غيره. أشياء كان ورقة يعرفها. فتشكّل ورقةُ يومها ورقةً يقرأ فيها محمد العلمَ الذي كان عنه خفي. وعلمُ ورقةَ الورقةِ تشكّل يومها ناموساً أَلْهَمَ من قبلُ موسى النبوّةَ وعاد اليوم يُلهمُ محمّداً ما كان ألهم موسى أمسِ. وجد محمدُ القصّةِ عند ورقةَ بنِ نوفل ما دلّه على الناموس الأكبر. وناموس ورقة الذي كان قد تنصّر وعرف كُتبَ اليهود وكَتَبَ الكتاب العبريّ وكَتَبَ الكتاب العربيّ، لم يكن، كما فهم ذلك المفسّرون، ملَكاً اسمه جبريل، بل شيئاً آخر لا علاقة له بهذا الأمر. كان ناموس ورقة لفظاً موروثاً عن اليونان، هو nomos، جعلوه للتعبير عن الشرع/القانون ونعتاً لتوراة اليهود التي هي أسفار العهد القديم الخمسة الأولى التي شكّلت عندهم النصّ الذي أوحاه يهوه لموسى [10]. ناموسُ محمدِ البدء لم يكن مجرّدَ نسجٍ على منوال موسى اليهود. كان علماً يعرفه اليونان. كان شرعاً يُخضع الإنسان للقانون. كان وليد لغة أعطت البشرية المنطقَ والحكمةَ والبيان.

كان محمدٌ، على لغة القرآن، أمّيّا لا كتاب له فاحتاج، حتى يفرض نظامَه والقانونَ، إلى كتاب/كتب غيره، لتقوم حجّة وبرهاناً على صدقه

(8) البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي، حديث عدد 3؛ وانظر: مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، حديث عدد 231، 233؛ الترمذي، السنن، كتاب المناقب، حديث عدد 3565؛ أحمد بن حنبل، المسند، كتاب باقي مسند المكثرين، حديث عدد 14502، كتاب باقي مسند الأنصار، حديث عدد 24046، 24681، 24768.

(9) البخاري، الصحيح، كتاب التعبير، حديث عدد 6467؛ أحمد بن حنبل، المسند، كتاب باقي مسند الأنصار، حديث عدد 24768.

(10) انظر: M. Rodinson, Mahomet, Paris, Seuil, 1961, p. 100.

وصدق دعوته والشرع الذي جاء به الناس في تلك الجزيرة التي لم تعرف الكتاب. وكان ورقةُ سبيلةَ إلى ذلك الكتاب أو تلك الكتب. وكان ناموس اليونان خيرَ مُعبّرٍ وجيزٍ عمّا ألمّ به في عالم الدين الجديد عليه.

كأنّ هذه الحادثة التي كانت، أو القصّة التي كان يمكن أنْ تكون، أثّرت في الإسلام الناشئ وأضفت على خطابه الديني من روحها نصيباً، فصار يبحث له عن شرعيةٍ عند أهل الكتاب من يهود ونصارى، حتى امتلأت النصوص التي بالقرآن حفّت بأخبار طوال أطلقوا عليها في لاحق الأيام الإسرائيليات وكانت عند المفسّرين الأوّل مجرّدَ قولٍ لأهلِ الكتاب يؤتى به للاستشهاد والاعتضاد. قامت هذه الأخبارُ الطوال التي نسبوها إلى أهل الكتاب علماً راسخاً لا يشكّون فيه، فقامت في وجه الأمّية التي نُعتوا بها سلاحاً ليس كمثله سلاح، يفضّ عُذرةَ الأمّية التي نُعتوا بها. قامت الإسرائيليات إذن في الخطاب الديني العربي الإسلامي مقابلاً للأمّية. كانت بنت الكتاب فقامت في وجه اللاكتاب.

على هذه الإسرائيليات نصّبوا مجموعة من الناس أسماؤهم تحدّثُ بالوضع والاختلاق والابتداع في عالم القصص العجيب. هذا ورقةُ بنُ نوفل كان ورقةً من أصل كتاب. وهذا كعبُ الأحبار كان صرحاً ككعبة الزوّار تربّع على عرش الأحبار من يهود ذاك الزمان. وهذا وهبُ بنُ منبّه كان هبةَ السماء إلى أرض الناس فقام يُرشد الناسَ ويُنبّههم إلى ما كان. كأنّ هذه الأسماء كانت دالّة على وظائف وليست أسماء عَرَفَ الناسُ أصحابَها بها. وهذا لا يُنقص من أمرها إذ أمرها في وظائفها.

وشاءت صُدفُ القصصِ الجميلة أنْ يكون القائمون على أمر الإسرائيليات ينتمون إلى فضاء واحد، إلى اليمن الذي كان منذ كان الزمان مهداً لعجيب القصص الملاح وغريب الأخبار الطوال. كان اليمنُ مهدَ الجنّاتِ العدنِ. وكان منبتَ الرواة والقصّاص، ولمّا رَوَوْا وقَصُّوا «لوّنوا

تاريخهم القديم بلون زاهٍ جميل، وزعموا أنّ قحطانَ [جدّهم الأوّلَ] ابنُ هود عليه السلام [11]».

كان هودُ رسولَ عادٍ، ﴿ **إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ** [12] ﴾. كان منهم وكان أخاهم [13]. كان وكانوا حسب المؤرّخين والرواة ومُفسّري القرآن عرباً، «مساكنهم باليمن [14]». وكانوا «في غاية من [...] الأرزاق الدارّة والأموال والجنّات والأنهار والأبناء والزروع والثمار [15]». ولكنّ هوداً، نبيَّ القصصِ العربيِّ اليمنيِّ الذي أُرسل إلى عادٍ، إخوتِه العربِ اليمنيين، تفوح من اسمه رائحة اليهود. أوَليسَ هود مشتقّاً من الجذر (هـ و د) الذي منه «هاد وتهوّد إذا صار يهوديّاً [16]» ؟ أوَلَمْ يُسمِّ القرآنُ اليهودَ هُوداً [17] ؟ أوَلَمْ تُسمَّ اليهودُ يهوداً «اشتقاقاً من هادوا أي تابوا [18]» ؟

فإذا كان جدّ اليمن الأوّل على علاقة في تشكّله باليهودية واليهود فلا تعجب أنْ يكون رواة الإسرائيليات يهوداً من اليمن الذي كان على علاقة باليهود. كان اليمن الخصبُ، بلدُ «الأرزاق الدارّة والأموال والجنّات والأنهار والأبناء والزروع والثمار [19]»، فضاءً خصباً فيه نما القصّ وترعرعت الإسرائيليات حتى طغت على ثقافة الناس. هنا نشأ كعب الأحبار صورة

---

(11) أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، 1975، ص6.

(12) **الفجر** 89/7-8.

(13) **الأعراف** 7/65.

(14) ابن كثير، **التفسير**، ج2، ص215.

(15) ابن كثير، **التفسير**، ج 3، ص330.

(16) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة هود.

(17) **البقرة** 2/111، 135، 140.

(18) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة هود.

(19) ابن كثير، **التفسير**، ج 3، ص330.

لسيد اليهود الذي دخل في خدمة الإسلام. وهنا نشأ وهبُ بنُ منبّه ذاك الذي دخل أبوه الإسلام فجاء مسلماً في خدمة الإسلام. كلّ شيء في عالم اليمن كان يُحدّث يومها بالآخر. والآخر تشكّل يومها هوداً أو يهوداً قصّوا فهلكوا أو هلكوا فقصّوا [20]. فامّحى دينهم وازدان الإسلام بِمَنْ فَهِمَ لعبةَ الزمان مِنْهُم فاعْتنقَ الإسلامَ وجاء يُغنيه ببديع القصص.

كلّ شيء في عالم الخطاب الديني العربي الإسلامي كان بحساب. انظر اليمن في هذا الخطاب. ألا تراه قد تشكّل فضاءً عربيّا يعجّ بقصص اليهود، وعيناً لا تنضب تجود بالإسرائيلات، وكتاباً مفتوحاً يقرأ فيه القصّاص أخبار الأمم الماضية وأساطير الأوّلين ؟ ألا تراه قد قام وعاءً احتوى كلّ ما رفضه القرآن ورفضته السنّة الثقافية التي قامت تكرّس ما رفض القرآن وتزيد فيه ؟ لقد شاء القرآن أنْ يكون محمدٌ أمّيا عربيّا، لا يقرأ في كتاب ولا تُملى عليه أخبار الماضين وأساطير الأوّلين بكرة وأصيلاً [21]. ورسّخت السنّة الثقافة ذلك خير ترسيخ وجعلت محمداً لا يعرف القراءة ولا يعرف الكتابة. لقد شاء القرآن أنْ تكون العربُ أمّةً أمّية تقابل أهل الكتاب بُعث فيهم رسول منهم [22]. ورسّخت السنّة الثقافة ذلك خير ترسيخ وجعلت العرب جاهلية جهلاء، لا تعرف القراءة، لا تعرف الكتاب، لا تعرف الحساب، لا تعرف الله، لا تعرف الأنبياء، غلّقت عليها الأبواب، لا علاقة لها بغيرها من الأمم.

ولكنْ لا تظنّنّ أنّ الخطاب الديني العربي الإسلامي اختلّ فيه النظام، وقام مناهضاً للقرآن، مناهضاً للسنّة التي رسّخت القرآن. الخطاب الديني

---

(20) ومنه الحديث: إنّ بني إسرائيل لمّا قصّوا هلكوا، وفي رواية : لمّا هلكوا قصّوا، أي اتّكلوا على القول وتركوا العمل فكان ذلك سبب هلاكهم. أو العكس، لمّا هلكوا بترك العمل أخلدوا إلى القصص. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة قصص.

(21) **الفرقان** 5/25.

(22) **الجمعة** 2/62.

العربي الإسلامي كان على ذكاء ليس له مثيل. فهو إذ جعل اليمن مرتعاً للقصص وأخبار الماضين وأساطير الأوّلين، وفضاء لأهل الكتاب من نصارى ويهود، جعل عرب الجنوب على علاقة بهذه الأمور، ونجّى منها عربَ الشمال، فظلّوا، على لغة القرآن، أمّة أمّية لا تعرف الكتاب. وعرب الشمال تشكّلوا مكّة أمّ القرى التي على رأسها قامت قريش التي جادت بالمثال الأنموذج الذي نجا من كلّ اختلاط، محمد بن عبد الله، النبيّ العربيّ الأمّي.

كان اليمنُ في الجزيرة جنوباً أهله ينتسبون إلى قحطان رغم خصب الديار وثراء السكّان وحبّ القصص والبيان. وكانت مكّةُ في الجزيرة شمالاً أهله ينتسبون إلى عدنان رغم قحط الديار وقلّة الحال والافتقار إلى العلم والأخبار. فوزّع بينهما الخطابُ الديني العربي الإسلامي الأدوار. جعل الشمالَ، مكّةَ وقريشاً ومحمداً الرسولَ، ذا الفضلِ في اكتشافِ الدينِ الجديدِ، دينِ الإسلامِ. وجعل الجنوبَ، اليمنَ وأبناءه الأبرار هوداً وكعباً ووهباً المغوار، ذا الفضلِ في مدّ الشمال بما احتاجه من طويل الأخبار لإغناء قصصه الذي كان في البدء كثير الاختصار. جاد الجنوب على الشمال بما قصّ أهل الكتاب. جاد الجنوب على الشمال بما تشكّل في الخطاب فنّا اختير له الإسرائيليات اسماً. جاد قحطان على عدنان بما عنده فاكتسب عدنان شرعية في ذاك الزمان، وبيّن للملإ من قومه والأجوار أنّه ذو علم وتحصيل وعرفان.

تبنّى الإسلام ما جاد به اليمنُ من أخبار. تبنّى الإسرائيليات، فأسلمت الإسرائيليات. فنسب كلّ أخبارِه التي حبّر - أو كاد - إلى الإسرائيليات. فهل كان ما سمّي إسرائيلياتٍ إسرائيلياتٍ ؟ اسمعْ ترَ.

لقد اقتضت الحكمةُ أنْ يكون المخلوقُ في البدء واحداً ثمّ انقسم على نفسه مخلوقيْن اثنيْن، زوجيْن على علاقة أحدهما بالآخر، يحنّ هذا الزوج إلى ذاك الزوج، ويحنّ ذاك الزوج إلى هذا الزوج، كلّ شيء

يجمع بينهما ولا يفرّق. كذلك كانت الأرض والسماء. وكذلك كان الرجل والمرأة.

جاء في القرآن ﴿ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا [23] ﴾، فدلّ ذلك على الوصل الذي كان بينهما ساعة الخلق، وقيامهما ملتصقيْن، جسداً واحداً مُكتفياً بذاته. وقد ظلاّ في التحام حتى تمّ الفصل بينهما : «إنّ السماواتِ والأرضَ كانتا رتقا أي كان الجميع متصلا بعضه ببعض، متلاصقاً متراكماً بعضه فوق بعض في ابتداء الأمر، ففتق هذه من هذه [24]».

في البدء كان إذن الوصل. ثمّ كان من بعدُ الفصل. ذلك ما اشتركت فيه الثقافات العديدة. انظر الهندَ تجدْها، رغم اتساع الرقعة وتعدد النصوص وتعاقب الديانات عليها، قد حافظت على ثوابت في خصوص قصة الخلق. فما ضبطته الفيدا أكدته البراهمانية، وريثتها الشرعية، ولم تغيّره البوذية ولا الجاينية ولا قصص البورانا القديمة، رغم الاختلافات البيّنة بينها [25]. لقد كانت تقرّ جميعا بالأصل المشترك للأرض والسماء : تلك

---

(23) الأنبياء 30/21.

(24) ابن كثير، التفسير، ج3، ص 172.

(25) حافظت الديانات في الهند، رغم تعددها، على هيكل قديم واحد تعود أصوله إلى الفيدا Védas (النصوص الهندية المقدّسة الأولى في القرن 15 ق م). وأهمّ التحولات فيها تتمثل في البراهمانية Brahmanisme (التي رسخها رجال الدين Brahmanas نسبة إلى Brahma كبير الآلهة وخالق الخلق، ابتداء من القرن 10 ق م)، وفي البوذية (التي ظهرت في الهند في القرن 6 ق م ولكنها اضمحلت منها في القرن 7 م وهاجرت إلى الشرق الأقصى في جنوب شرقي آسيا)، وفي الجاينية Jaïnisme (وهي ملة وازت البوذية ظهورا ولكنها لم تنتشر خارج الهند وتواصلت في مهدها الأصلي حتى الآن)، وفي البورانا القديمة Puránas classiques (وهي قصص دينية متأخّرة التأليف تعود إلى ما بين القرن 3 م والقرن 8 م). انظر :

E. Universalis, articles : Hindouisme, Bouddhisme; M. Eliade & J. P. Couliano, Dictionnaire des religions, Paris, Plon, 1992, articles : Bouddhisme ; Hindouisme ; Jaïnisme ; Tibet (Religion de).

البيضة الروح التي كانت في البدء ثمّ انشطرت شطرين أحدهما من فضّة هو الأرض والآخر من ذهب هو السماء [26].

وانظر مصر الفرعونية تجدْها قد وضعت حدود عالمها المقدّس على أنقاض معتقدات شعبية كانت، على اختلافها، تقرّ جميعاً بأنّ الأرض والسماء - جاب Geb ونوت Noute - كانتا في البدء رتقا ففصل بينهما الإله شو Shou، رمز العالم المنير [27].

وانظر بلاد ما بين النهرين تجدْها تشكّلت قصصاً بديعة، هذه من وضع سومر، وتلك من وضع أكاد، والأخرى من وضع بابل، تؤكّد جميعاً رغم الاختلافات الغريبة على أنّ البدء كان تكوّر الأرض والسماء من جسد تيامات Tiamat حين فتك بها مردوك Marduk وشطر الجسد شطرين فتمّ الفصل [28].

وانظراليونان تجدْها لم تخالف هذا الشكل فجعلت في البدء أورانوس Ouranos السماء متّحداً مع قايا Gaia الأرض ففصل بينهما الابن كرونوس Kronos ساعة شبّ [29].

---

(26) وقد ورد في النصوص المقدّسة عندهم ما يلي :

«Au commencement il n'y avait que le Non-Etre. Il fut l'Etre. Il grandit et se change en oeuf. il se repose toute une année, puis fendit. Deux fragments de coquille apparurent : l'un d'argent, l'autre d'or. Celui d'argent : voilà la Terre, celui d'or : voilà le Ciel». A.-M. Esnoul, «La naissance du monde dans l'Inde», in La naissance du monde, Paris, Seuil, Collection Sources orientales, vol. 1, 1959, p. 345.

(27) العالم المنير : Atmosphère lumineuse. انظر خصائصه وقصص الفصل بين السماء والأرض في :

S. Sauneron, J. Yoyotte, La naissance du monde selon l'Egypte, in La naissance du monde, pp. 31, 45.

(28) M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, Payot, 1991, t. 1, pp. 68-69.

(29) M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, t. 1, pp. 260-263.

وإذا كان القرآن لم يُبيّن سببَ قيامِ السماء والأرض رتْقاً ولا سببَ فتقِهما والفصلِ بينهما، فإنّ قصصَ الثقافات الأخرى قد أسهبت في ذكر هذه الأسباب وتلك. كان الرتقُ، ساعة الالتصاق واللحم، يرمز إلى وصل السماء بالأرض، إلى وصل الربّ الأب الأكبر بالأمّ الوالدة الأولى. وكان الفصل إيذاناً بابتعاد السماء عن الأرض، بابتعاد الربّ عن تلك الأمّ. كان الوصل يمنع الأحياء من الوجود لانعدام الفضاء الذي يُمكّن من الوجود. فجاء الفصلُ يخلق الفضاء الذي به يتمكّن الأحياء من الوجود (30).

كلّ شيء يُحدّث بأنّ هذا الوصلَ كان يُمكّن ذاك المخلوقَ الأوّلَ الملتحمَ الشطرين من الاكتفاء جنسيّا بذاته، لا يحتاج إلى لذّة من غير ذاته. فكان التحام السماء بالأرض (31) التحاماً جنسيّا لا شكّ فيه، إنْ تستّرت عليه بعض القصص فضحته أخرى ولم تستحِ. ها هي اليونان جعلت الفصل بين أورانوس السماء وقايا الأرض يتمّ ببتر ذكر أورانوس الذي كان في قايا وكان جسده يُغطّي جسدها فلا يقوم عليها آخر. فدلّت بذلك على أنّ العلاقة كانت علاقة جنس. كان الربّ في تلكم القصص يحرث أرضه وبها ينفرد. كان وكانت جسداً واحداً. كان على لغة ميثولوجيا الخلق ينكح ذاته. كان خُنثى له في الآن نفسه ما للذكر وما للأنثى (32).

كان وصل السماء بالأرض صورة للتناغم والتجانس في الكون الذي قام في البدء. أمّا الفصل بين السماء والأرض فصورة للتشويه والدموية وقيام الكون على العنف. هذا جسد تيامات البابلية يشطره مردوك شطرين بعنف. وهذه بيضة الهند تُكسّر كسراً عنيفاً إلى نصفين. وهذا

---

(30) M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, t. 1, pp. 68-69.

(31) «وكان الحسن يقول في قوله عزّ وجلّ: ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾، قال السماء زوج والأرض زوج [...]»، ابن منظور، **لسان العرب**، مادة زوج.

(32) «الخُنثى الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى؛ الخُنثى الذي له ما للرجال والنساء جميعاً»، ابن منظور، **لسان العرب**، مادة خنث.

كرونوس يبتر ذكر أبيه أورانوس بكلّ فظاعة وحقد. وهذا الإسلام يتدخّل في الرتق بالفتق والفتق شقّ وحرب وتصدّع وداء يصيب الإنسان والحيوان ونصل حادّ الشفرتين قاطع وفصل للرأس عن الجسد [33].

في عالم الفصل العنيف رفع الإنسان أباه الربّ عن أمّه الأرض وتمكّن من الحياة خارج عالم الربّ [34]. ولكنّه ما إنْ فعل ذلك حتى وجد عالَمه الأرضَ ريشة في مهبّ الريح وشعر بحاجته إلى استقرار الدار فشدّها بخيط إلى السماء التي ابتعدت عنها وربط بينهما علاقات وُثقى فأنزل من السماء غيثَها والملائكةَ والوحيَ والرسالاتِ، وصعّد من الأرض دعاءها والأرواحَ ومعراجَ الأنبياءِ. كان ذلك الربط حنيناً إلى زمن الوصل الذي كان في البدء.

ها الفضاء نشأ، فماذا حدث ؟

حاكى الإنسان عالَمَ الربّ والربّةِ وعلى منواله صاغ عالَمه الأبقى. فإذا الإنسانُ في البدء خَلْقٌ واحدٌ لاصقٌ بعضه ببعض. اسمع الآياتِ ترسّخُ هذا المبدأ : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً وَنِسَاءً** [35] ﴾ ؛ ﴿ **وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فُصِّلَتِ الآيَاتُ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ** [36] ﴾ ؛ ﴿ **هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا**

---

(33) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة فتق.

(34) يمثّل التحام السماء بالأرض مرحلة البدء الرامزة إلى منع الحياة. أمّا الفصل بينهما فخلق لفضاء للحياة. انظر :

M.- L. Von Franz, Les mythes de création, Paris, La Fontaine de Pierre, 1982, p. 183-206.

(35) **النساء** 1/4.

(36) **الأنعام** 98/6.

حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً[37]﴾ ؛ ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ[38]﴾.

كان إنسانُ البدءِ وفقَ هذه الآياتِ نفساً واحدةً ليس غيرُ. وكانت النفسُ في هذا السياق كلاً متكاملاً، إذ «النفْسُ يُعبَّر بها عن الإنسان جميعِه، ومعنى النفس فيه معنى جملةِ الشيء وحقيقتِه[39]». فالنفس هنا لا هي الروحُ وحده، ولا هي الرُّوعُ وحده، ولا هي النفَسُ وحده. بل هي هذه الأشياء وأشياء أخرى مثل الدم وجميع الجسد والصورة التي عليها الإنسان بالكلّية وأحاسيسه والمشاعر. لذلك جعل المفسّرون، على اختلاف مذاهبهم، النفسَ الواحدةَ الواردة في هذه الآيات آدمَ المخلوقَ الأوّل[40].

كان آدمُ البدءِ وحده من هذا الجنس. كان مكتفياً بذاته لا حاجة به إلى غيره من خارجه. ثمّ انقسم على نفسه فإذا به ذكر وإذا به أنثى. كان آدم البدء، على لغة القرآن، نفساً واحدة خلق الله منها زوجها. وإذ كان الزوج يُستعمل للدلالة على الفرد ذكراً كان أو أنثى[41]، كانت النفس التي انقسمت ذكراً وأنثى تحمل في ذاتها قبل انقسامها عناصر الذكورة وعناصر الأنوثة. لذلك كانت مُكتفية بذاتها. ها آدم الجنّة مثله مثل الربّ،

---

(37) **الأعراف** 189/7.

(38) **الروم** 21/30.

(39) «معنى النفس فيه معنى جملةِ الشيء وحقيقتِه. تقول : قتل فلان نفسه وأهلك نفسَه أي أوقعَ الإهلاكَ بذاته كلّها وحقيقتِه»، ابن منظور، لسان العرب، مادة نفس.

(40) انظر مثلا : الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، م3، ص ص 565 - 566 ؛ الزمخشري، الكشّاف، بيروت، دار المعرفة، د ت، ج 1، ص240 ؛ ابن كثير، التفسير، ج1، ص424.

(41) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة زوج.

مثله مثل إبليس، مثله مثل كلّ ملَك، قائم وحده، لا حاجة به إلى غيره. ها هو وحده لا هو ذكر ولا هو أنثى، لأنّه كان الذكر والأنثى. وساعة انفصل وأصبح ذكراً وأصبح أنثى تغيّر وجه الكون، فحنّ الذكر إلى الأنثى وحنّت الأنثى إلى الذكر.

اسمع الآن قصّة في هذا الشأن خلّدتها فلاسفة اليونان :

حدّث أفلاطون عن أريسطوفان قال : إنّ طبيعتنا في البدء لم تكن ما نحن عليه الآن. كنّا في سابق الزمان جنساً اضمحلّ الآن، أساسه الخُنث. كان الإنسان أندروجين androgyne، ذكرا وأنثى في آن، شكله شكلهما إذا اجتمعا ووظائفه وظائفهما معا. كان له ما كان للذكر والأنثى من عناصر، حتى على مستوى الجنس كان له ما للذكر وما للأنثى. كان مُكتفياً بذاته. فاغترّ. ظنّ أنّه مثل الآلهة. صعّد في السماء يغالب الآلهة. أغضب فعلُه الشنيعُ ربَّ الأرباب، زوس العظيم. فكّر في الحال وأصدر حكمه العليّ: كسر شوكة هذا الإنسان الخنثى الأندروجين androgyne. ضربه ضربته القاضية. شطره شطرين. بعث منه إلى الوجود زوجين. هذا زوج ذكر وهذا زوج أنثى. حنّ الزوجُ الذكر إلى الزوج الأنثى، وحنّت الزوج الأنثى إلى الزوج الذكر. جعل نهمه فيها وجعلت نهمها فيه. كلّما انفصل عنها حنّ إليها، وكلّما انفصلت عنه حنّت إليه. تلهّى بها وتلهّت به وتلهيا بما كان من أبناء. شغلهما كلّ ذلك عن التطاول على الربّ. استتبّ الأمان وفاز الربّ بالاطمئنان وتفرّد وحده بالسلطان [42].

كانت آيات القرآن، وإنْ تستّرت بحسبان، تدلّ على ما دلّت عليه قصّة فلاسفة اليونان. فالزوج الذي خلقه الله من تلك النفس الواحدة

---

(42) انظر :

Platon, Le banquet, Phèdre, Traduction et notes par E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1964, pp. 48-53 ; R. C. Zaehner, Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélations prophétiques, Paris, Desckée de Brouwer, 1965, pp. 276-277.

خلقه ليكون للزوج الآخر سكناً [43]، فقام الزوج يتغشّى الزوج [44]، فكان المستقرّ وكان المستودع [45]. وقد استكمل ذلك السكن زينته بما جعل الله من مودّة ورحمة بين الزوج والزوج [46]، وما بثّ منهما من كثير الرجال والنساء [47]. حنّ هذا الزوج إلى ذلك الزوج، وحنّ ذلك الزوج إلى هذا الزوج، وظلاّ كذلك أبد الدهر، يحنّان بعضهما إلى بعض، لا يطيب لهما عيش إلاّ إذا تمّ بينهما الوصل. تلهّى الإنسان بزينة الحياة الدنيا واستوى الله وحده على العرش، بعد أنْ طرد من السماء الجنّة ذلك الآدميّ الذي كان في البدء مُكتفياً بذاته، فظنّ نفسه من جنس الآلهة، خالداً خلودها، عالماً علمها. كان آدم البدء يُهدّد الأمن والنظام في فضاء حضرة القدس، ففُصل عن حضرة القدس.

كانت قصّة خلق الإنسان في القرآن، وفق هذا المسار، شبيهة بقصّة خلق الإنسان عند فلاسفة اليونان. هنا وهناك كان إنسان البدء جنساً تمّ فيه الانقسام فاضمحلّ وقام مكانه زوجان. ولكنّ مفسّري القرآن حادوا عن هذه القراءة التي تربط للقرآن علاقات مع أهل يونان، واختاروا القول بما قال به أهل الكتاب من بني إسرائيل، فجعلوا إنسان البدء ذكراً من الرجال حنّ إلى أنثى من جنسه فخُلقت له حواء في الحال.

جاء في توراة اليهود: «قالَ الربُّ الإلهُ: ليس جيّداً أنْ يَكونَ آدمُ وحْدَهُ. فأصنعُ لَهُ مُعيناً نظيرَهُ [...] فأوقعَ الربُّ الإلهُ سُباتاً على آدمَ فنام،

(43) **الأعراف** 189/7، الروم 21/30.

(44) **الأعراف** 189/7.

(45) انظر تفسير الآية ﴿ وَهُوَ الَّذي أنْشَأكُمْ مِنْ نَفسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾، **الأنعام** 98/6. في: الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، م5، ص ص281 - 286.

(46) **الروم** 21/30.

(47) **النساء** 1/4.

وفيما هُوَ نائمٌ أخذَ واحدةً من أضلاعِهِ وملأ مكانَها لحماً. وبنى الربُّ الإلهُ الضِّلْعَ التي أخذَها منْ آدمَ امْرأةً وأحْضرَها إلى آدمَ. فقال آدمُ هذه الآنَ عظمٌ من عظامي ولحمٌ من لحمي. هذه تُدعى امرأةً لأنّها من امرئٍ أُخذتْ. لذلك يتركُ الرجلُ أباه وأمّه ويتّحدُ بامرأتِهِ فيصيران جسداً واحداً [48]». فقام مفسّرو القرآن ينسجون على منوال توراة اليهود ويوضّحون ما جاء فيها بالحجّة والشاهد ويزيدون ما عنّ لهم وبان، فقالوا، استناداً إلى ما ذكر لهم ثقاتُ المسلمين من اليهود، إنّ حواء خلقت من ضلع آدم وهو نائم [49]. ثمّ تفنّنوا في وصف تلك الضلعِ العجيبة، فجعلوها اليسرى من الأضلاع [50] واختاروا من هذه الضلعِ اليسرى جزءها المعوجّ ليكون مادّة الصياغة والخلق. وقد كان لطبيعة هذا الخلق تأثير في طبيعة المخلوق فحوّاء إذ «خُلقت من الرجل قد جُعلت نَهْمَتُها في الرجل [51]». وهي إذ خُلقت من ضلع معوجّة جاءت معوجّة: «إنّ المرأة خُلقت من ضلع وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه فإنْ ذهبت تقيمه كسرته وإنْ استمتعت بها استمتعت وفيها عوج [52]».

لقد فوّت المفسّرون على «النفس التي خُلق منها زوجها» فرصة لإقرار المساواة والأصل المشترك وتحمّل المسؤولية معاً. فضاعت تلك النفسُ في متاهات الفصل وإقامة الحدود بين زوجيْها، وأصبح ما وُضع

(48) العهد القديم، سفر التكوين، 22-2/18.

(49) ابن كثير، التفسير، ج1، ص424 وكذلك ج1، ص76.

(50) انظر مثلا : محمد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، بيروت، دار الفارابي/تونس، العربية، ج1، ص 182.

(51) ابن كثير، التفسير، ج1، ص424 وكذلك ج1، ص76.

(52) . «خُلقت المرأة من الرجل فجُعلت نَهْمَتُها في الرجل وخُلق الرجل من الأرض فجُعلت نَهْمَتُه في الأرض فاحبسوا نساءكم. وفي الحديث الصحيح : إنّ المرأة خُلقت من ضلع وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه فإنْ ذهبت تقيمه كسرته وإنْ استمتعت بها استمتعت وفيها عوج»، ابن كثير، التفسير، ج1، ص424 وكذلك ج1، ص76.

للانسجام والتساوي شكلا من أشكال التفريق والميْز، وما كان يمكن أنْ يُشكّل أصلاً شريفاً للمرأة نوعاً من الدونية تُعبّر عنها تعبيراً صارخاً هذه الضلع التي اختار القول بها كلّ المفسرين منذ الطبري حتى الآن[53].

هكذا حاك الخطابُ الديني العربي الإسلامي لامرأته الضّلع لبوساً على منوال التوراة وقصص الإسرائيليات فجاءت ضَلْعاءَ عَوْجاءَ لا سبيل إلى الاستقامة فيها، حتى صاح عبد الله بن عباس في الناس : «ألا احبسوا نساءكم[54]».

فما هذه الضلعُ التي قامت في الإسرائيليات بديلاً للنفس ؟

يبدو - والعهدة في ذلك على أهل الحفر في الماضي وإحياء الذكرى - أنّ العمليّة لا تعدو أنْ تكون مجرّد صدفة، جاءت نتيجة تحريف أصاب دخيلا في اللغة. يبدو أنّ الضلع تسرّبت إلينا عبر اليهود من سومر التي ابتدأ فيها الكونُ وكان لها السبق في أمور الدين والشرع وعالم الآلهة الكُثر[55]. لقد تقارب في لغة سومر لفظان هما الحياة والضلعُ، فوضعوا ti لهذا و til لذاك، ورمزوا إلى ذلك في علم الكتابة عندهم بالرمز ذاته، فلمّا نقل كتبة اليهود قصّة الخلق عنهم نقلوا الحياة ولكنّهم ظنّوها الضلع، فأخطؤوا التدبير[56]، وأخطأ من ثمّة زملاؤهم من بعد، أولئك المسيحُ والمسلمون.

---

(53) انظر مثلا : الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984. ج 4، ص215.

(54) ابن كثير، **التفسير**، ج1، ص424 وكذلك ج1، ص76.

(55) انظر : S. N. Kramer, L'histoire commence à Sumer, Paris, Flammarion, 1994.

(56) ذكر بوتيرو ما يلي :

«Un jeu de mots sumériens entre "côte" et " vie", écrits par le même "idéogramme" et prononcés également ti ou til [serait à l'origine de ce malentendu]. Il pourrait donc y avoir là réminiscence mésopotamienne», J. Bottéro, .La naissance du monde selon Israël», in La naissance du monde, p. 221.

لولا هذا التحريف في قراءة النصوص لجاءت امرأةُ التوراةِ وأختُها امرأةُ الإسلامِ جزءاً من حياة، أي من نفْس على لغة القرآن، والنفس في اللغة نَفَس يتردّد وحياة لا تفنى [57]. لو لا هذا التحريف في قراءة النصوص لكان الرجل والمرأة حياةً ذكراً وحياةً أنثى،«عيش وعيشة» على لغة توراة اليهود [58]، لا يستقيم لهما الوجود إلاّ في ظلّ السكن الدائم اللذيذ، تخليداً لذكرى وصل قديم. ولكنّ أحبار اليهود حادوا عن فهم هذا الوجود في ذاك الزمن السحيق، وعلى منوالهم نسج رهبان المسيح، ومن بعدهم نسج على ذلك المنوال القديم علماء الإسلام.

كان قصّاص الإسلام لا يستطيبون القصّ عن القرآن إلاّ إذا زيّنوه بالإسرائيليات، حتى رأوا الإسرائيلياتِ في كلّ قصّة. تصوّروا أنفسَهم أمّةً أمّيةً لا يستقيم لها خطابٌ إلا إذا دخل فيه من أمّة الكتاب نصيبٌ. فقامت الإسرائيليات تُكسب الشرعيةَ ذاك الخطابَ.

كانت العرب ساميّةَ النسب. كانت ثقافةً ساميّةً، بنتَ فكرٍ ساميّ. والفكرُ الساميّ يدور على نفسه. منذ اكتشف التوحيدَ وإبراهيمَ ظلّ مكانَه لا يتقدّم. هذا موسى يتبنى إبراهيم أباً لليهود ويبني نظامه على أنقاض نظامه. وهذا المسيح يُسقطُ دينَ موسى ليبني على أنقاض دين إبراهيم. وهذا محمد يُسقط دين النصارى، يُسقط دين اليهود، ويبني الإسلام على حنيفية إبراهيم أبيه. كذلك هو الدين عودٌ على بدءٍ جميل.

وحيد السعفي

---

(57) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة نفس.

(58) **العهد القديم**، **سفر التكوين**، 2/18-25.

التشبّه بالآخر من خلال بعض كتب التراث أو في حدود المثاقفة

آمال قرامي
كلية الآداب - منوبة

تندرج معالجتنا لموضوع التشبّه بالآخر في إطار اهتمامنا بقضيّة الاختلاف في الثقافة العربية. فالخطاب حول الآخر المتشبَّه به هو في الواقع، خطاب حول الاختلاف : اختلاف الذكر والأنثى، الكبير والصغير، الخاصّة والعامة، الحرّ والعبد، الغنيّ والفقير، الحضري والبدوي، السويّ والشاذّ، المسلم وغير المسلم.

تضع مسألة التشبّه علاقة الأنا بالآخر موضع سؤال كما أنّها تبرز الوشائج بين الثقافة الأصلية والثقافة الوافدة. فالآخر هو ما هو "غيري" بالنسبة إلى الذات أو الثقافة ككلّ. ولئن كان الآخر، في كثير من الحالات، الهامشي الذي يستبعده المركز فإنّه عامل فاعل في تكوين الذات وتحديد الهوية.

وبالعود إلى بعض كتب التراث والتأمّل في خطاب عدد من الفقهاء حول هذا الموضوع، تتبيّن أنّ العلاقة هي بين آخر وأنا متكلّمة عنه. فقد انشغلت فئة من العلماء بضبط العلاقة بين المتشبّه والمتشبَّه به وحاولت تحديد مَن يتشبّه بمَن ومتى يتمّ ذلك وما هي صور التشبّه المقبولة؟

فاستحسنوا مثلا تشبّه الصغير بالكبير والمتعلّم بالعالم والمُريد بالشيخ والضعيف بالقويّ. ولمّا كان الكلام عن التشبّه المحمود يستدعي آليا الخوض في التشبّه المرذول، فقد تطرّق العلماء إلى أنواع التشبّه المستهجنة كتشبّه الرجل بالمرأة أو المرأة بالرجل وتشبّه الحرّ بالعبد أو العبد بالحرّ أو الكبير بالصغير أو الخاصّة بالعامة في الملبوس والمأكول والمشروب والمركوب واللغة والسلوك وتقنيات الجسد وغيرها من العلامات التي تقوم عليها سيميولوجيا الحياة اليومية. ويتبدّى من خلال معالجة الفقهاء لموضوع التشبّه، أنّ هذا الفعل محكوم بمعاييرَ متعددة منها الجنس والطبقة والسنّ والدين والوضع القانوني وغيرها.

وقد ارتأينا في هذا البحث، اتخاذ تشبّه المسلم بالآخر، وخصوصا "الذميّ" وتشبّه غير المسلم بالمسلم، مطية للنظر في صلة الثقافة العربية بغيرها من الثقافات ووسيلة للكشف عن تصوّرها لانتظام الأمم وموقع المسلم داخل العالم ورؤيتها للعلاقة التي يجب أن تكون بين الثقافة المحلية والثقافات الوافدة، وبين الثقافة المهيمنة والثقافة التي يجب محاصرتها حتى لا تنقلب بدورها إلى ثقافة مهيمنة. وقد بدا لنا من المفيد استقراء عدد من المصادر المغربية والمشرقية للوصول إلى فهم خلفيات موقف جماعة من الفقهاء من ظاهرة التشبّه بالآخر.

1. من مظاهر التشبّه

* تشبّه المسلم بغير المسلم

لمّا كان أساس التفريق بين المسلمين وغيرهم الدين فقد نظر العلماء إلى مسألة التشبّه من خلال هذا المعيار. وكان هذا العامل حاسما في

توجيه النظرة إلى الآخر وفي التعريف به وتقييم ثقافته [1]. ومن الأمثلة التي يوردها عدد من الفقهاء لبيان التشبّه المنهي عنه سواء في الأمور الأصلية أو الفرعية : النهي عن التشبّه بـ "الكفّار" في الصلاة [2] والنهي عن الصوم المتتالي كما يفعل النصارى [3] وعدم التشبّه بهم في إيقاد المصابيح في المساجد نهارا[4] إضافة إلى النهي عن التشبّه بهم في الجنائز والدفن[5]. كما ورد النهي عن التشبّه بغير المسلمين في اللباس[6] وفي العادات [7] مثل قيام البعض للبعض[8] أو المؤاكلة والشرب والمركوب والاحتفال

---

(1) حسب البرزلي"المراد بالأعاجم الذين نهينا عن التشبّه بهم أتباع الأكاسرة في ذلك الزمان ويختص النهي عما يفعلون على خلاف مقتضى شرعنا، وما فعلوه على وفق الندب والإيجاب أو الإباحة في شرعنا فلا يترك لأجل تعاطيهم إياه فإنّ الشرع لا ينهى عن التشبّه بما أذن الله فيه"، الفتاوى جامع مسائل الأحكام، بيروت، دار الغرب الإسلامي. 2002، ج1، ص370.

(2) بناء على حديث منسوب للرسول جاء فيه: "خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم". فنسك (أ.ي) المعجم 3 المفهرس للأحاديث النبوية، تونس، دار سحنون، 1987، م 2، ص65.

(3) استنادا إلى حديث "إنّ فصلا ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السُحُور". المصدر السابق، م3، ص463.

(4) المهدي الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999،ج1، ص116.

(5) جاء عن الرسول أنه قال : "اللحد لنا والشقّ لغيرنا"، ابن ماجة، السنن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1975، ج1، 6 حديث رقم 1554. والمقصود بالشق حفر وسط القبر وبناء حافيته ليوضع فيه الميّت ويسقف عليه باللبن.

(6) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : "رأى رسول الله ص عليّ ثوبين معصفرين فقال : إنّ هذه من ثياب الكفار فلا تلبسها" صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت ،دار التراث العربي، 1972، م7 ،ج14، ص ص 53 - 54.

(7) عن جابر بن عبد الله مرفوعا "ولا تسلّموا تسليم اليهود فإنّ تسليم اليهود بالإشارة بالأصابع وتسليم النصارى بالإشارة بالأكف". فنسك، المصدر السابق، م2، ص512.

(8) حسب حديث الرسول "لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضا". ابن الحاج العبدري، المدخل، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972 ، ج1 ، ص ص 185 وص153.

بالأعياد [9] مثل النيروز وخميس العدّس [10] أو اعتزال فراش الحائض [11] أو التكلّم بلسانهم إلى غير ذلك من العادات المتأتية من التأثّر بخصال النصارى أو مجاورة القبط أو اليهود والأنس معهم والتي تعتبر، من منظور الفقهاء، ذميمة ورديئة ومن محدثات الأمور، ومخالفةً لما مضى عليه السلف.

* تشبّه غير المسلم بالمسلم

لئن عدّد العلماء الأمثلة الدالة على تشبّه المسلمين بالأعاجم فإنّ حديثهم عن صور تشبّه أهل "الذمّة" بالمسلمين جاء موجزا. وكانت الأمثلة مرتبطة، في الغالب، بالمظهر الخارجي. فتشبّه غير المسلم بالمسلم يتجلّى في الملبوس إذ كان بعض النصارى قد تزيّى على رأسه بزي المسلمين[12] وكان اليهود في قرى طرابلس يلبسون لباس قبائل القطر [13]. وكانت العادة بتونس أنّ نساء النصارى يستترن كالمسلمات غالبا، من غير علامة [14]. كما كانت نساء يهود إفريقية لا يلزمن زيّا يعرفن به [15]. ويدفعنا هذا الإيجاز في الإخبار إلى طرح الأسئلة الآتية : هل كانت

(9) لاحظ حكم الفقهاء بتجريح الشاهد لاحتفاله بالأعياد الفارسية كالنيروز والمهرجان. البرزلي، المصدر المذكور، ج4، ص211، الوزّاني، المصدر المذكور، ج5، ص109.

(10) خميس العدس هو خميس العهد ويكون قبل الفصح بثلاثة أيام ويطبخ فيه الأقباط العدس المقشور على ألوان، وهو عيد يرمز إلى التواضع، شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر الأوّل، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1929، ص ص 184 - 185.، سهام الدبابي ميساوي، الطعام والشراب في التراث العربي، دكتورا دولة تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، منوبة 2004، ج2، ص654. (عمل مرقون).

(11) يقول السرخسي : "لا ينبغي له (الزوج) أن يعتزل فراشها لأنّ ذلك تشبّه باليهود وقد نهينا عن التشبه بهم"، المبسوط، ج 10، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، ص160.

(12) البرزلي، المصدر المذكور، ج 2، ص44.

(13) البرزلي، نفسه، ج 2، ص44.

(14) البرزلي، نفسه، ج 2، ص44.

(15) البرزلي، نفسه، ج 2، ص42.

ظاهرة تأثّر المسلمين بغيرهم أشدّ بروزا للعيان من تأثّر أهل "الذمّة" بهم ؟ أم أنّ مردّ الإيجاز التقليل من شأن ثقافة الآخر بتهميش تاريخه الاجتماعي وتعمّد تناسي إسهامه في الحضارة العربية، خاصّة وأنّ كتابة التاريخ ارتبطت بالأغلبيّة ؟ ثمّ ما هي الأسباب التي جعلت العلماء ينشغلون بالملبوس أكثر من غيره من مظاهر التشبّه ؟ هل إنّ ذلك راجع إلى أنّ الثياب من أهم العلامات السيميائية المنتجة للمعاني كما أنها من أكثر المحددات إسهاما في إنتاج التراتبية وفي إبراز علاقات التأثر والتأثير بين الثقافات [16] وأنّ الرموز هي الممثّل الأساسي للثقافة، تلك التي تعرّف بأنّها جسد من الرموز ذات الدلالات الوظيفية المختلفة ؟

ولئن كان موقف أغلب الفقهاء منع التشبّه بين المسلمين وغيرهم، فإنّ طائفة تفرّدت بالقول بجواز تشبّه غير المسلم بالمسلم حجّتها في ذلك "أنّ النبيّ (ص) نهى العرب عن أن يتشبّهوا بزي العجم، ولم يأت عنه عليه السلام أنّه نهى العجم أن ينتقلوا لزي العرب" [17]. ولعلّ السبب في السماح لليهود والمسيحيين بارتداء ملابس المسلمين واتباع نمط عيشهم راجع إلى عامل نفسي. ففي إقبال الآخر على الزي العربي والعادات العربية ما يشعر المسلم بأنّ ثقافته تفضل ثقافة الآخر وأنّه نجح في نقل قيمه إليه وفي التأثير فيه فإذا هو واقع تحت أسره مفتون بإنتاجه وموروثه وإبداعه. فمع كلّ قطعة يرتديها غير المسلم، هناك شبكة من التمثلات والتصورات والرموز تجد طريقها إلى فكره ومتخيّله وثقافته، ومجموعة من المشاعر والأحاسيس تتسلل إلى بنيته النفسية فتعيد تشكيل شخصيته وفق معطيات جديدة.

---

(16) لمزيد التعمّق انظر :

Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts, Edited by Ruth Barnes and Joanne B.Eicher, Berg, Oxford, 1992; Roland Barthes, Système de la Mode, Le Seuil, Paris, 1967.

(17) البرزلي، نفسه، ج 6، 524.

2 ـ موقف مؤسسة الفقه من التشبّه بالآخر

يعدّ تشبّه المسلم ب"الذمي"، من منظور العلماء، فعلا منهيّا عنه. وهو لدى بعضهم حرام وهو لدى البعض الآخر ممنوع. ويسوق الفقهاء عدّة حجج لتسويغ موقف المنع من ذلك :

. الحكمة الإلهية إذ "خلق الله الخلق أجمعين وفرّق بينهم في البلاد والهيئات فلا يجب على أحد الرجوع عن زيه وهيئته إلى زي سواه وهيئته" [18].

. ضرورة تحديد العلاقة بين المسلمين وغيرهم ورسم المسافة بين "عالم الإسلام" و"عالم الكفر" داخل دار الإسلام حتى لا تقع المجاورة بين المسلمين وأهل" الذمّة"، أي الدمج الاجتماعي. ف"قد أمر (عمر بن الخطاب) أن يكونوا بمعزل في موضع معلوم منحازين عن المسلمين لا يشاركونهم فيه، وكذلك هم لا يشاركون المسلمين في بقية البلد" [19] وبذلك لا تحصل موالاة "الكفّار" فلا تصدر عن المسلم أفعال ظاهرها يدلّ على مودّات القلوب، أو تعظيم شعائر الكفر لأنّ الرسول قال : من تشبّه بقوم فهو منهم. ومن ثمّ وجب التفريق بين أحكام المسلمين وأحكام أهل "الذمّة" و"الاستيحاش من الكفّار" لا الاستئناس بهم ف"واجب على كلّ مسلم أن يبغض في الله من يكفر به. فلا ألفة ولا مودّة بين المسلم والنصراني أو اليهودي" [20] "ويجب تنفير المسلمين عن موافقة الكفّار في كلّ ما اختصوا به [21]. و"إن مالت نفسك فلا تخالط من ليس على دينك فهو أسلم...

(18) البرزلي، المصدر المذكور، ج 1، ص369.

(19) ابن الحاج، المصدر المذكور، ج 1، ص 274.

(20) ابن الحاج، نفسه، ج2، ص49.

(21) ابن الحاج، نفسه، ج 2، ص50.

وأما لين خطابك له فإن لم يكن فيه تعظيم له ولا تشريف ولا تغبطه في دينه فلا بأس مع ابتلائك به" [22].

- الخوف على أولاد المسلمين الذين قد تعلقُ بذهنهم هذه العوائد الرديئة "وتنتقش في قلوبهم اعتقادات الكفّار" [23]. ومعنى ذلك أنّ التصدّي لفعل التشبّه بالآخر، هو وسيلة من وسائل حماية المجتمع والدفاع عن العقيدة وعن المنظومة القيمية، كما أنّه أداة لترسيخ الموروث في قلوب الأجيال الجديدة عبر التنشئة الاجتماعية. "فليس المقصود من الغيار والتميز في اللباس وغيره مجرّد تمييز الكافر عن المسلم، بل هو من جملة المقاصد. والمقصود الأعظم ترك الأسباب التي تدعو إلى موافقتهم ومشابهتهم باطنا" [24].

- يعتبر نهي النسوان عن التشبّه بغير المسلمات وسيلة من وسائل حفظ النظام ومراعاة القيم والركائز التي انبنت عليها العلاقات الزوجية داخل المجتمع الإسلامي. فمجتمعية النساء غير محمودة العواقب إذ أنّهن كثيرا ما يقلّدن بعضهن البعض وينقدن بسرعة وراء العادات الجديدة. فقد أفضت مخالطة المسلمات لنساء القبط في مصر حسب ابن الحاج العبدري (ق7هـ)، إلى إلزام النساء أزواجهن النفقة في أعياد غير إسلامية كعيد النيروز [25]، وهو أمر أدّى في كثير من الحالات إلى تصدّع العلاقة بين الزوجين بسبب التأثر بعادات "الكفّار". ولهذه الاعتبارات كان الورعون لا يدخلون بيوتهم أحدا من نسوة النصارى [26].

---

(22) البرزلي. نفسه. ج 6، ص 232.

(23) ابن الحاج. المصدر نفسه. ج 2، ص 341.

(24) ابن قيّم الجوزية. أحكام أهل الذمّة. دار العلم للملايين. بيروت. 1981، ج 2. ص 747.

(25) ابن الحاج. نفسه. ج 2. ص 51.

(26) ابن تغري بردي. النجوم الزاهرة. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. 1971، ج 14. ص 144.

- تعدّ موافقة أهل الكتاب في الصورة الظاهرة [27] حجّة على مفارقة الأمّة إذ لا يجب مخالفة زي العرب والتشبّه بالعجم فذاك فعل منهي عنه [28]. فـ "للكفار" مثلا القلانس وللمسلمين العمائم لقول الرسول: "فرق ما بيننا وبين المشركين العمائم على القلانس" [29]. والعمامة تكسب صاحبها شرفا وهيبة ورفعة. وفي كتب تفسير الأحلام تؤول رؤيا العمامة على أنّها دين ورياسة وعزّ وولاية ومرتبة وقوّة [30] ومن ثمّة فإنّ المسلمين أولى الناس بلبسها اتباعا للرسول وتشبّها به. وعلى هذا الأساس لا يجوز لغير المسلم أن يستحوذ على هذه الرموز.

أمّا مردّ التشديد على اللباس فيفسّر بأنّ هناك ارتباطا وثيقا بين الظاهر والباطن وأنّ للأوّلِ تأثيرا في الآخر. ومن هنا يوظّف اللباس، أي الرمز المادي، للتعبير عن الهوية الجمعية.

- ينظر إلى التشبّه على أنّه اتخاذ عوائد رديئة مخالفة للشرع ولفعل السلف وفيه إحداث، والحدث ممنوع [31]. وفق هذا التصور يكون النهي عن التشبّه بغير المسلمين وسيلة من الوسائل التي يلجأ إليها المجتمع لسدّ المنافذ أمام تسرّب ثقافة الآخر وظهور البدع. فالمطلوب من المسلم الاقتداء بالسلف واتباع السنن الثقافية التي أسّسها هؤلاء لا التشبّه بالغريب والابتداع. وبذلك ينجح المجتمع في صناعة الشخصية الانضباطية المتمثلة

---

(27) ابن الحاج، نفسه، ج 2، ص 56.

(28) البرزلي، نفسه، ج 1، ص 372.

(29) منصور علي ناصف، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، بيروت، دار الفكر، 1975، ج 3، ص157.

(30) الإمام جعفر الصادق، كتاب التقسيم في تعبير الحلم، بيروت، دار البراق، 2004، (تحقيق عليّ زيعور)، ص 303.

(31) ابن الحاج، المصدر المذكور، ج 1، ص 276.

للمعايير والقيم والأوامر، أي النظام كما أنّها شخصية تتكلّ على إنتاج السلف ولا تسهم في الإتيان بالجديد : تقتدي وتحاكي وتتبع ولا تبدع.

- إنّ في التشبّه بغير المسلمين إعانة لهم على الكفر فيزدادون بذلك طغيانا ويظنّون أنّهم على حقّ [32]. فـ"إذا رأوا المسلمين يتشبّهون بهم، أعني في تعظيم مواسمهم، يقوى ظنّهم بأنّ ما هم عليه هو الحقّ" [33] وفي ترك التشبّه بفعل أهل الأديان الباطلة [34]، إظهار لشعائر الإسلام. ومن هنا نتبيّن موقع كلّ دين ونمط العلاقة بين المسلمين وغيرهم. فإذا كان التشبّه هو التماثل والاتفاق فإنّ العلاقة بين المسلمين وغيرهم بُنيت على المخالفة إذ اقتضت مأسسة الدين البحث عن خصائص تميّز المسلمين عن غيرهم والعمل على إبراز المخالفة. فكان هناك وقت للصلاة يعرف بإيقاد النار للمجوس وضرب النواقيس للنصارى واتخاذ القرن لليهود وكان الأذان من خصال المسلمين. وكان بُعد المخالفة حاضرا في أذهان الفقهاء وهم يقنّنون فقه المعاملات والعبادات.

- مراعاة المراتب إذ لا يجب على المسلم أن يتشبّه بمن هو دونه منزلة فذاك عار وشنار وفيه مذلّه. فالـ"نصراني عدوّ للدين وعدوّ لله ولرسوله، مُظهر لذلك مُعاند للمسلمين" [35] ثمّ إنّ الكفّار "ليس عندهم نجاسة فيما يعتقدونه إلاّ دم الحيض" [36] ومن ثمّ يجب أن يُهانوا ولا

(32) ابن الحاج، نفسه، ج 2، 50.

(33) ابن الحاج، نفسه ، ج 2، ص 57 - 58.

(34) ابن الحاج، نفسه، ج 1، ص 302.

(35) ابن الحاج، المصدر نفسه، ج 2، ص 337.

(36) ابن الحاج، نفسه، ج 2، ص 339.

يكرموا وأن يحافظوا على لباس خاصّ "ليتميّز ذوو الهداية والرشد من ذوي الضلالة والبغي" [37].

هذه إذن بعض الحجج التي يعثر عليها الدارس في كتب التراث [38]. وإذا كان السياق التاريخي قد جعل المسلمين يشعرون باستعلائهم على الأمم الأخرى فيستنكفون من التشبّه بأهل "الذمّة" فلِمَ يُمنع تشبّه النصراني واليهودي بالمسلم، والحال أنّ المغلوب يقتدي دوما بالغالب والتشبّه بالكرام فلاح والتشبّه بالأفضل عادة مركوزة في النفوس ؟

ينظر إلى سلوك أهل "الذمّة" من خلال المنظومة القيمية التي تمتلكها الأمّة. فركوب الخيل يستفزّ الناظر لأنّه يرتبط بالعلوّ ولبس الأبيض والأخضر يعدّ استيلاء على ألوانٍ مميّزة ورموز ارتبطت في المتخيّل بشخصيّة مركزية : شخصيّة الرسول محمّد، ومعنى ذلك أنّ تشبّه "الذمّي" بالمسلم هو بمثابة خرق للسياج إذ فيه تغيير لظاهر الصورة [39] وادعاءٌ فضائل لا يعقل أن يكتسبها "الكافر". كما أنّ في صنيعه هذا تمويها وتظاهرا بما ليس له، وهو فعل دالّ على تجاوز قوانين الاقتداء إذ أنّ شرط تقليد الرسول محمّد واتباع سنّته قائم على الإيمان به. أضف إلى ذلك أنّ اقتداء غير المسلم بالرسول أو الصحابة واستعماله لأزياء العرب التي عرفوا بها من "آباد الدهر" يعتبر اعتداء على تراث الأمّة وتاريخها ورأس مالها الرمزي. ولذلك يجب على المسلمين أن يمنعوا أهل "الذمّة" من الاستيلاء على رموزهم وأن لا يمكّنوهم منها.

---

(37) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمّة، ج 2، ص237.

(38) انظر مثلا : البرزلي، الفتاوى، ابن الحاج، المدخل، ابن تيمية، الفتاوى، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، قبرص، دار رياض الريس للكتب والنشر، 1992، ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمّة، الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.

(39) ابن الحاج، نفسه، ج 2، ص54.

وعلاوة على ما سبق ينمّ تشبّه غير المسلم بالمسلم عن رغبة في الاستمتاع بأسباب الرفاهية التي يجب أن تكون حكرا على المسلمين مثل دخول الحمّام وركوب الخيل والبغال والسروج والإبل والسير في وسط الطريق، إن كان العرف في البلد اتخاذ مثل هذه المظاهر للرفاهية. ولهذه الاعتبارات يمنع اليهود والنصارى من التشبّه بالمسلمين حتى لا يشعروا بالفخر والاعتزاز والاستعلاء وغيرها من الأحاسيس التي يكتسبها كلّ من انتمى إلى الأمّة.

ولمّا كانت إحدى وظائف اللباس والمؤاكلة والزينة وطريقة النوم والمشي وغيرها، إشعار الفرد بتماهيه مع الجماعة وانتمائه إليها واشتراكه معها في نفس المصير، فإنّ منع الآخر من الاقتداء بالمسلم في اللباس والمؤاكلة والسلوك وغيرها من المظاهر، معناه تثبيت المسافة بين المسلم وغير المسلم وتذكيره بأنّه خارج الجماعة الدينية له أحكام خاصّة به تختلف عن أحكام التعامل السائدة بين المسلمين والمنظمة لعلاقات التبادل بينهم. ولولا خطاب النهي الوارد على لسان عدد من العلماء، لأمكن للناس عدم التفرقة بين المسلمين وغيرهم على مستوى المعاملة [40]. ولعلّ حثّ عدد من الفقهاء المسلمين على مخالفة "الكفّار" في الآداب الاجتماعية، وخاصّة في طريقة التحية، خير معبّر عن شدّة حرصهم على التمييز بين من ينتمي إلى الأمّة ومن هو خارجها باعتبار أنّ التحية تحدّد إطار التفاعل والتواصل بين الناس وتكشف التراتب في العلاقات الاجتماعية.

أمّا إجبار "الذمي" على ارتداء لباس الشعار ففيه تنبيه للناظر إلى المنزلة القانونية التي يحتلها غير المسلم وتأكيد على وضعه الدوني الذي يستدعي اتخاذ سلوك خاص تجاهه قائم على اللامبالاة والتحقير. ويمكن القول إنّ الإلحاح على أن لا يتشبّه الآخر بالمسلم يهدف إلى عزله ووضعه تحت المراقبة والتحكّم بحريته في التصرّف في مظهره الخارجي، فضلا

(40) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج 2، ص737.

عن تحديد معايير وضوابط وأحكام تنظّم شكل العلاقة معه وإجباره على مخالفة المسلمين. فيغدو المسلم نتيجة ذلك معيارا أو نموذجا ينظر إليه غير المسلم بعين الإعجاب ولا يتسنّى له أن يحاكيه. ولكن أليس رفض التشبّه ضربا من المراودة وأسلوبا من أساليب الغَزل، غايته إغراء الآخر ودفعه إلى اتخاذ قرار، أي أنّه شكل من أشكال جذبه نحو الأنا باعتبار أنّ المنع يستفزّ المرء ويدفعه إلى خرق الحواجز "وكلّ ممنوع مرغوب فيه".

3 ـ خلفيات موقف منع التشبّه بالآخر

* الاعتبارات الدينية

دعا العلماء المسلمين إلى مخالفة "أهل الذمّة" في شتّى مظاهر الحياة اليومية كالمأكل والمشروب والملبوس والسلوك وغيرها. وتعدّ هذه المباينة، من منظور الفقهاء، علامة على طاعة الله وحجّة على اتباع الرسول ومحاكاته إذ يجب أن يبرز الاختلاف الديني بين المسلمين وغيرهم ولا يمكن أن يستوي دين "خير أمّة أخرجت للناس" مع دين هؤلاء الذين حادوا عن السبيل القويم. وهو أمر يبرهن على أنّ مظاهر الحياة اليومية لا ترتبط بشكل تنظيم الاجتماع البشري بقدر ما تتعلّق بالعقيدة وبصلة الديانات ببعضها البعض. فتقليد المسلم من ينتمي إلى نفس الدائرة الإيمانية، ينظر إليه على أنّه علامة على الاندماج في الأمّة والانسجام بين جميع المسلمين. أمّا تشبّه اليهودي والمسيحي بالمسلم فهو خروج على "الصراط المستقيم" إذ يجب مراعاة منزلة المسلم واحترام موقع الإسلام ذلك أنّ "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه". وإظهار شرف الإسلام يقتضي أن لا يظهرَ معه غيرُه. فلا يجب تمتين الروابط بين المسلمين واليهود والنصارى ولا التوسيع عليهم في المرافق. فلا يزيدون في البنيان والسعة لأنّ في ذلك إظهارا لأسباب الكفر في دار الإسلام [41]. وهكذا يتمّ التحكّم في هندسة

(41) المهدي الوزاني، المصدر المذكور، ج 3، ص118.

الفضاء وفي الصورة العامة التي تبدو عليها الأماكن العامة. فتجميل الكنائس يكون من داخلها ويمنع النصارى من كلّ جمال ظاهر. أمّا إذا نقشوا أيقوناتهم في الداخل فلا يُتعرّض لهم (42). كما يُمنع هؤلاء من صدور المجالس (43). وواضح أنّ هذه الإجراءات تكشف رؤية المجتمع لذاته وتصوّره للآخر. فالعلو يجب أن ينسبُ للمسلم ولبنيانه كالصومعة والطابق العلوي إلى غير ذلك (44) وفي مقابل ذلك ينسب الانخفاض والانحدار إلى أهل "الذمّة".

* الاعتبارات الأخلاقية

يبرّر منع التشبّه بالآخر بالخشية من أن تكون ثقافتُه مشحونة بمنظومة قيم لا تتناسب مع النموذج الأخلاقي الإسلامي. فتشبّه المسلمين بغير المسلمين في الاحتفال بأعيادهم كعيد النيروز وسبت النور وعيد الزيتونة (45) وغيرها، يعتبر علامة دالة على تخلّي المسلمين عن مجموعة من القيم الإسلامية إذ نجد في مثل هذه المناسبات اختلاطا بين الجنسين(46) وكشفا للعورة (47) وتفوّها بالكلام الفاحش إلى غير ذلك من أنماط السلوك الفاسد. فليست هذه العادات والتقاليد وأنماط السلوك إلاّ وسائط أو قنوات تنتقل عبرها القيم الأخلاقية والقيم الدينية والقيم الروحية لمجتمع ما. فإذا

(42) البرزلي، المصدر المذكور، ج 2، ص19، ابن قيم الجوزية، المصدر المذكور، ج 2، ص 719.

(43) ابن قيم الجوزية، نفسه، ج 2، ص 705.

(44) البرزلي، نفسه، ج 2، ص20.

(45) سبت النور هو عيد يقام قبل عيد الفصح بيوم ويعتقد المسيحيون أنّ النور يظهر على مقبرة المسيح في هذا اليوم، النويري، المصدر المذكور، السفر الأوّل، ص 185. أمّا عيد الزيتون فهو عيد يحتفل به الأقباط ويسمونه عيد الشعانين وتفسيره التسبيح يعملونه في سابع أحد من صومهم، نفس المصدر، ص183.

(46) ابن الحاج، المصدر نفسه، ج 2، ص 60.

(47) ابن الحاج، نفسه، ج 2، ص59 وص62.

رمنا للدفاع عن الأمّة تعيّن علينا تحقيق التماثل في الداخل، أي بين المسلمين وتكثيف التمايز بينهم وبين الآخرين ومراقبة العلاقات التبادلية التي تجمعهم بمن استقروا داخل المجتمع الإسلامي من يهود ومسيحيين ومانوية وغيرهم.

* الاعتبارات الاجتماعية

عملت مؤسسة الفقه على مراعاة خصوصية بنية المجتمع القائمة على التراتبية. ومن هنا نفهم سرّ دعوة العلماء السلطة السياسية إلى تمييز الخاصّة عن العامّة والحرّ عن العبد والرجل عن المرأة والعالِم عن الجاهل والمسلم عن غير المسلم وإلزام كلّ فرد المرتبةَ التي يستحقها. فموقف التثبيت الطبقي والديني والجنسي والعرقي، يعكس خوفا من خلخلة البناء الاجتماعي واضطراب سلّم القيم ورغبة في استقرار النظام الاجتماعي وحلول الأمن الداخلي [48]. أمّا الإصرار على التمييز المادي والرمزي بين المسلمين و"أهل الذمّة"، إن كان ذلك على مستوى المظهر والسكن والملبس ووضع الشارات وركوب البغال والحمير، أو غيرها فهو فعل تصنيف، والتصنيفُ يؤدي إلى حفظ النظام وبفضله تمارسُ المراقبة وينفّذ قانون العقوبات إذ ذلا يمكن أن يتغاضى المجتمع عن حالات الخرق. جاء في "أحكام أهل الذمّة" : "ولا يلبسوا (غير المسلمين) لبسة المسلمين حتى يعرفوا من بينهم" [49] وفي السياق نفسه ورد في "النوازل الجديدة الكبرى" بخصوص "أهل الذمّة" : "يُلزمون بما يُميزّهم ملبسا كبرنوطة وزنّار ويعاقبون على ترك ذلك" [50]. وجاء في "أحكام السوق" بشأن يهودي تشبّه بزيّ المسلمين وأسقط حِليته التي يعرف بها، وهو يحمل ما

---

(48) Bernard Lewis, Juifs en terre d'islam, Flammarion, Paris, 1986, p52 (traduit par J.Carnaud)

(49) ابن قيم الجوزية، المصدر المذكور، ج 2، ص 236.

(50) الوزاني، المصدر المذكور، ج 3، ص 109.

يعصر به المُسكِر "فليعاقب بالضرب أو الحبس ويُطاف به في مواضع اليهود والنصارى، ردعا لأمثاله وتحذيرا لهم بسبب ما حلّ به" [51].

تكمن غاية منع التشبّه في حفظ المسافات والحدود بين مختلف الفئات الاجتماعية حتى يتحقّق الضبط الاجتماعي "فليلتزم كلّ صنف ما عُرف به" [52] وتتكرّس بذلك قيم الطاعة والانضباط والتسليم وغيرها فيتحقّق النظام وتراقب العلاقات. وفق هذا الطرح نفهم لِمَ يُمنع غير المسلم من التشبّه بالمسلم لأنّه عندما يتبنّى ذلك السلوك، يثبت بالفعل أنّه لا يُبدي شِعارَ الصَغار[53]، أي إنّه لا يخضع ولا يلتزم بالضوابط، بل يتمرّد على النظام : يَعبُر الخطّ ويُحدث الفوضى وينتهك القوانين ويستولي على مكتسبات الغير. ولذلك "يجب أن يُجبر الكافر على التشبّه بقومه ليعرفه المسلمون به". [54] وبيّن أنّ غاية منع التشبّه، إبراز الاختلاف بين الوضع القانوني للمسلم ومنزلة "الذمي" الذي ضبطت بشأنه تشريعات تكفّلت كتب "أحكام أهل الذمّة" بتفصيل القول فيها. وهكذا تتمّ المحافظة على وحدة المجتمع الإسلامي وتجانس عناصره. وغنيّ عن القول إنّ هذا المجتمع تمييزي، لا يختلف عن غيره من المجتمعات التي تقرّ باللامساواة وتعمل على إبراز الفروق وتثبيت الاختلاف وانتهاج سلوك الإقصاء تجاه الآخر المختلف.

---

(51) يحيى بن عمر، أحكام السوق، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1975، ص97.، وكتب ابن طالب (من مشاهير قضاة القيروان في العهد الأغلبي) إلى بعض قضاته أن يلزم اليهود والنصارى أن تكون زنانيرهم عريضة في وجه الثوب ليعرفوا. فمن ركب النهي بعده ضرب ضربا موجعا وبولغ فيه وأطيل حبسه. وبه قال يحيى بن عمر.". البرزلي، المصدر المذكور، ج 2، ص44 وج 3، ص221 . وركب النهي معناه :ارتكب أمرا قبيحا، ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988، مادة ركب.

(52) البرزلي، نفسه، ج 1، ص 372.

(53) الصَغار خلاف العظم وهو المذلّة، ابن منظور، المصدر المذكور، مادة صغر.

(54) ابن قيم الجوزية، نفسه، ج 2، ص736.

* الاعتبارات النفسية

تفضح رغبة عدد من الفقهاء في السيطرة على المعيش الرمزي المتجسّد في اللباس والطعام، بل وحتّى الأحلام وغيرها مدى تضخّم الذات ورفضها من يستعلي عليها، أي ذلك المهزوم الذي يسعى إلى تعليم من هزمه شتى أنواع المعارف. كما أنّ الحرص على التقنين الصارم يخفي خشيةَ الجماعة من الاختراق وحدوث التداخلِ ثمّ الهيمنة، خاصّة وأنّ الآخر قد حاول أن يفرض نفسه وأن يكون مؤثّرا من خلال ثقافة استهوت الكثيرين فجعلتهم يدركون سرّ إحساس الآخر بالامتلاء في مقابل شعور الأنا بالفراغ.

ويعبّر موقف رفض التشبّه عن خوف من الضبابية والتشويش وحدوث عدوى التلوّث ذلك أنّ من أخصّ خصائص الثقافة أنّها لا تؤثّر في المظهر الخارجي للسلوك فقط وإنّما تَنفُذ إلى بنية اللاوعي. فمن نتائج التشبّه أن يشتبه عليك الأمر فيصبح ملغزا ومن هنا يصبح وضع الشعار ضروريا باعتبار أنّه يحقّق معرفة للناظر تخوّل له تحديد هويةَ المنظور إليه وتبيّن مكانته ووضعه القانوني [55] وتبعا لذلك يعامل معاملة خاصة تتماشى مع منزلته.

ولئن أخفت رغبة غير المسلم في التشبّه دخلنة لمعايير مجتمع الإقصاء وحرصا على اندماج الأقلية في مجتمع الأغلبية وتكيّفها مع واقعٍ اجتماعي واقتصادي وسياسي ونفسي، فإنّ المسلمين لم يروا في ذلك إلاّ علامة على التحدّي وحرصا على التحوّل من المنزلة الدونية إلى المكانة الرفيعة. ومعنى ذلك أنّ التنازل عن الهوية في سبيل الاندماج يقابلُ في الغالب، بالرفض لأنّ شرط القَبول هو الانتماء الديني، أي اعتناق أفضل دين وإشهار الولاء. فالذين تمّ اعتراف المجتمع الإسلامي بهم، تنازلوا عن

(55) Les signes distinctifs protègent contre l'indéterminé et l'indistinction, contre le malheur des mauvaises rencontres, contre la possibilité d'être mal identifié»; Denis Jeffrey, Jouissance du sacré : Religion et postmodernité, Armand Colin, Paris, 1998, p116.

تاريخهم ولغتهم وموروثهم العقدي والثقافي السابق وتظاهروا بنسيان الأصول في سبيل الحصول على المكانة الاجتماعية المرموقة.

* الاعتبارات الثقافية

يتنزّل منع التشبّه في إطار عمليّة تشكيل الهوية الثقافية التي انبنت على عدّة مقوّمات من بينها اللغة والدين. وقد اقتضى دفاع الجماعة عن الهوية التشبّث بمبدأ المغايرة الثقافية والحرص على إبراز العناصر التي تميّزهم عن غيرهم من أصحاب الديانات والملل والنحل. فـ "يكره كلّ ما خالف زي العرب وشابه زي الأعاجم" [56]. ويمنع التكلّم بلسان غير المسلمين ذلك أنّ من نعم الله على العرب نزول القرآن بلغتهم. وهكذا يكون منع التشبّه وسيلة من وسائل تحديد مجال العلاقات التبادلية بين الأنا والآخر وضبط مجالات المثاقفة وتنظيم العلاقة بين الأصيل والدخيل. فلا غرابة أن نجد إلحاحا على بيان مواطن الاختلاف بين المسلمين وأهل الكتاب ولامبالاة بذكر مواطن الشبه، رغم أنّ التشابه موجود لا بين الأديان التوحيدية فقط، بل بينها وبين أديان الشرق الأوسط نظرا إلى انفتاح الثقافات على بعضها البعض.

ولئن أبان الحرص على التفرّد عن عقدة التفوّق والتمركز حول الذات فإنّ التشبّث برسم الحدود يُعدّ حجّة على الخوف من الدخيل المُغيِّر ذلك أنّ القرب يتسبّب في التأثّر والتأثير. فضرب النواقيس مثلا ممنوع في بلد الإسلام فإن كان النصارى بعيدا فلا يمنعون. ويرجع سبب المنع إلى أنّه "قد يَزِلّ ذلك بالنساء والصبيان وضعفاء العقل من الرجال" [57] فيتسلل الشكّ إلى القلوب فيؤدي ذلك إلى الذوبان في ثقافة الآخر أو ضياع الهوية. ولا يتعلّق الأمر بخوف من التأثّر بـ "الكفّار" في الهيئة والملبوس والمأكول والعادات فقط، بل هو الخوف من التغيير الذي سيصيب العقيدةَ

---

(56) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ، ص 137.

(57) البرزلي، المصدر المذكور، ج 2، ص 18.

ومنظومة القيم وبنية المتخيّل. فلا غرو أن تظلّ الذات محكومة بالبحث عن الضدّ وتحديد الخصم الذي ستميّز ذاتها عنه وتحصّن نفسها من كلّ محاول للتسلّل إلى ثقافتها. ولمّا كان التماهي مقوّما من مقوّمات الهوية، فإنّ الجماعة تحثّ الفرد على إنتاج التشابه وتسعى إلى تحقيق الضبط والتنميط في الداخل وتحاول أن تكون سلطتها حاضرة في ثنايا الرموز والعلامات. وكلّما تعرّض المجتمع الإسلامي للخطر الخارجي الذي تشكّله الحضارات المجاورة، ازداد تشبّثا بخصوصياته وحرصا على تقوية السمات المميزة التي تجعل من العرب أفضل قوم ومن الإسلام أفضل دين.

تسعي مؤسسة الفقه إلى التحكّم في المظهر الخارجي للسلوك وهيكلة اللاوعي من خلال تدبير الفرد، أي التنشئة الاجتماعية. فإذا بالفرد لا يحبّ ولا يكره ولا يدعو لـ أو يدعو على أو يستهزئ أو يعظّم إلاّ من خلال ما ضبطته ثقافته. ومن هنا كان تعريف الثقافة في الخطاب التحليلي النفسي الفرويدي على أنّها مجموعة من الأوامر والنواهي التي يُلزم الفرد بالتقيّد بها والعمل وفقها. فالمرء ليس حرّا في اختيار نمط العلاقة التي تجمعه بالآخر. إنّما هي الثقافة التي تصنع نماذج السلوك المرغوب فيه وتفرض المعايير وتنتج التمثلات الاجتماعية وتحدّد قواعد انتماء الفرد إلى الجماعة. وهذا يعني أنّ الثقافة تقوم على تعيين علامات التميز، والتمييز يقوم دوما على النظر إلى الآخر بمنظار سلبي غايته رصد مواطن الاختلاف وتسجيلها. وبذلك تتكفّل الثقافة بتشكيل صورة غير المسلم، وهي صورة تجعل الآخر داخل دائرة المثالب فهو : الكافر، عدوّ الله ورسوله [58] ذلك الذي لا يتحرّز من النجاسات ومعروف بتديّنه بغشّ المسلمين وهو لا يتواني عن إظهار رموزه الدينية [59]. وبناء

(58) ابن الحاج، المصدر المذكور، ج 1، ص 188.

(59) فالبائع مثلا يعلّق الصليب على باب دكّانه، والصليب بمنزلة إظهار الأصنام. ابن الحاج، المصدر نفسه، ج 4، ص ص173 - 174 ؛ ابن قيم الجوزية، المصدر المذكور، ج 2، ص719.

على ذلك لا يعقل أن يتحلّى غير المسلم بالمناقب إذ لا فضائل عنده أصلا. فهو أدنى إنسانية من المسلم، سواء من حيث العنصر والنشأة أو من حيث الاكتساب والاستفادة. وهكذا تطمس صفات لتثبّتَ أخرى تخدم التنميط ويقحم الآخر داخل متن من التمثلات الاجتماعية المعهودة. وبيّن أنّ صورة الآخر لا تعكس الآخر، بل هي بناء في المتخيّل واختراع يتجلّى في الخطاب فإذا بنا لا ننظر إلى المختلف على أنّه وجهنا الآخر، بل هو عدوّ يتربّص بنا وإذا نحن لا ننظر إلى الاختلاف بوصفه تنوّعا وثراء وممارسة للتعدّد وسنة كونية، بل هو خطر محدق بنا وهو سبب للجفاء والتباعد.

وفي مقابل ذلك تتكوّن للمسلم صورة عن ذاته يحدّد أبعادها ويضع قيمها ويعيش داخل أوهامها فإذا هي من منظوره، تمثل المرجعية التي يقاس بها الآخر. ويبدو الفقيه من خلال الخطاب الذي ينسجه، مفاخرا ناطقا بفضيلته على الآخر وتظهر الذات المتحدّثة مقاتلة لا ذات سجالية. وهكذا يتضح أنّ الانتماء إلى الهوية الثقافية يولّد شعورا بالرضا والأمان والاعتزاز، وهو شعور ذو طبيعة نرجسية اصطفائية إذ هو يشكّل أساس المفاضلة بين الثقافات، والمبرّر الذي يمنح لكلّ جماعة ثقافية حقّ الاستعلاء على الجماعات الأخرى ونبذها. وتشير الشواهد التي يختارها الفقيه إلى منزع جماعي في تكثيف الصورة المتميّزة للمسلم في مقابل تشويه صورة غير المسلم. وهذا الحرص على تثبيت رؤية في مقابل إقصاء أخرى، يُوضحّ حدودَ المثاقفة.

4 - في حدود المثاقفة

لكلّ حضارة تصوّرها الخاصّ حول اللقاء الثقافي، وخاصّة اللقاء الديني مع الآخر ونمط العلاقة التي يجب أن تجمع الأنا بالآخر. وتتحكّم التمثلات في طبيعة العلاقات بين الديانات والثقافات فتخضعها لمنطق مخصوص وتحدّد الموقف والسلوك الثقافي الديني من المختلف. ولا يمكن

للمثاقفة أن تكون بمنأى عن التحديد والضبط باعتبار أنّ الحدود (الدينية والعرقية والقومية..) مهمّة. فالفرد يعرف نفسه بطريقة تضعه داخل حدود جماعة معيّنة، وهو بذلك يُعلن أنّه لا ينتمي إلى جماعة أخرى. وتتعيّن الحدود بين الجماعات بواسطة العناصر الموضوعية التي تميّز بعضها عن بعض كالعنصر البيولوجي والعنصر الثقافي. أمّا أهميّة كلّ عنصر في رسم الحدود، فتضبطها الجماعات نفسها بحسب السياق الاجتماعي السياسي ومصلحة كلّ جماعة في التأكيد على أهميّة التمييز أو التقليل منه [60]. ثمّ إنّ أهميّة كلّ عنصر من عناصر التمييز ترسم طبيعةَ الحدود وكذلك طبيعة العلاقات التبادلية، ومن هنا فهي تحدّد أيضا صورةَ الآخر. بيد أنّ الحدود الفاصلة بين الجماعات حدود اجتماعية غير جامدة، أي أنّها قابلة للتغيير متى تحوّل السياق التاريخي الاجتماعي. وهذه الحدود قد تبرز أحيانا وقد تخبو في أحايين أخرى ممّا يؤكد أنّ الثقافة قابلة لأن تتفاعل وتتقاسم مع الآخرين وأنّ الهوية لا تتحدّد إلاّ من خلال المقابلة بين الأنا والآخر: نفي الآخر ثمّ صناعته من جديد، كما أنّها يمكن أن تتغيّر بحسب السياق السياسي الاجتماعي.

إنّ موقف عدد من الفقهاء من التشبّه بالآخر له خلفيات معينة تعكس القيم السائدة والمعتقدات وأساليب التعامل ومجالات التفاعل مع الغير وطرق الدفاع عن الذات. ويكشف التفاعل مع الآخر والتعامل معه بنى الوعي واللاوعي ويشيران إلى كيفيّة تنشيط الذاكرة من جهة، وحجب المثاقفة من جهة أخرى. فخطاب هذه الجماعة من الفقهاء يسعى جاهدا إلى حجب الواقع. فما يصرّح به هؤلاء هو أنّهم يدافعون عن العقيدة والحقيقة ويحرسون الهوية والذاكرة ولكن ما لا يقال، هو أنّ صاحب النصّ يدافع عن مرجعيته الدينيّة التقليدية وسلطته، وأنّه يتصرّف إزاء

(60) L'échange sera dirigé (ou dicté) par les besoins existentiels et politiques du groupe dominant, comme il se rapporte aux besoins existentiels et de survie du groupe dominé, G.E.Von Grunebaum, L'identité culturelle de l'islam, Gallimard, Paris, 1973, p 81(traduction de R. Stuvéras)

الآخرين بوصفه أعلم منهم وأولى منهم بأنفسهم ويحقّ له ضرب الوصاية عليهم والتصرّف في مصيرهم.

يُخفي منع المسلم من التشبّه بغير المسلم،في نظرنا، حرب الفقيه المتشدّد مع ذاته ومقاومته لأهوائه الخاصّة وشهواته وهواماته (fantasmes). فتقدير الذات ينكسر إذا عمدنا إلى مقارنتها بالآخر. أمّا استنقاص الآخر فهو في الواقع، طرد لمشاعر الخوف التي استبدّت بالفقيه : الخوف من الوقوع في فتنة الانبهار بالآخر والاقتداء به ولذلك سيصنع الفقيه صورة الآخر حتى تكون معبّرة عن العناصر الرديئة والسيئة وغير المرغوب فيها من شخصيته هو بالذات.

يقودنا التمحيص في هذه المجموعة من النصوص الفقهية النظرية إلى الانتباه إلى أنّها تعكس لحظةَ نفي الآخر ورفضِ ثقافته المخالفة للشرع، وتصبح هيمنة المسلم على غير المسلم مندرجة في بنية السلطة. فهي حلقة موصولة إلى حلقات أخرى ذلك أنّ الهيمنة تمثّل محور العلاقات الاجتماعية والسياسية : من يُهيمن على من ؟ الرجل على المرأة، الراعي على الرعية، الأخ الأكبر على الأخ الأصغر، الشيخ على المريد، المعلّم على المتعلّم، العالم على الجاهل، المسلم على غير المسلم. ويغدو الاستئثار بالقوّة هو الذي يميّز بين مختلف الفئات الاجتماعية ويتحوّل التقوقع على الذات تبعا إلى ذلك، إلى أداة من أدوات التماسك الاجتماعي ووسيلة من وسائل الحفاظ على وحدة المجموعة. ويثبت في الاعتقاد أنّ التقوقع على الذات سبيل إلى الوحدة والائتلاف على عكس الانفتاح على الآخر الذي يعدّ فرقة وتفكيكا لمختلف البنى وفوضى. ولكن أليس الوقوف ضدّ حركة التفاعل مع الآخر والتأثر به في عدّة جوانب، حجّة على الانغلاق و دليلا على اعتبار الذات مصدر كلّ معرفة !

وفي المقابل تُبيّن نصوص الفتاوى والنوازل والتاريخ والرحلة وغيرها لحظةَ إثبات الآخر والإيمان بضرورة التفاعل مع ثقافته. فالتباعد الديني

لم يحل، في الواقع، دون تقارب اجتماعي وتفاعل مع الغير بالاقتباس عنه والإفادة منه فكرا وعلما وثقافة. فلئن ألزم أغلب الفقهاء اليهود والنصارى بوضع شارات مميّزة ومنعوهم من ترميم كنائسهم فإنّ التاريخ أثبت أن هؤلاء شيّدوا معابد جديدة ولم يلتزموا، في الغالب، بلباس خاصّ يميّزهم عن المسلمين، كما أنّ مصالح الدولة اقتضت معاملات منفتحة مع أهل" الذمّة" مع مراعاة المسافات الاجتماعية، وهي ليست بالضرورة نفس المسافات التي حدّدها الفقهاء.

وتُظهر هذه النوعيّة من المصادر التحوّلات العميقة في نمط العيش ويتجلّى التأثّر بالنصارى واليهود في أنواع اللباس [61] والطعام والشراب وتبادل الهدايا وأساليب إحياء المناسبات والاحتفالات والأعياد والسلوك وغيرها [62]. وتبرز في جميع هذه المجالات بصمات الثقافة الدخيلة واضحة للعيان في شرائح اجتماعية معيّنة أكثر من غيرها. وهو أمر يثبت أنّ التمييز بين المسلمين وأهل "الذمّة" كان على مستوى المتخيّل الجمعي. أمّا الواقع فقد حكمته جدليات الأخذ والعطاء والانفتاح والانغلاق والتأثّر والتأثير والثبات والتحوّل. ومعنى ذلك أنّ الوعي بالذات يمرّ بالآخر والشعور بالهوية يبرز في مواجهة الغير وأنّ الهوية أوسع من أن تحدّها ثقافة واحدة. فالثقافات تتفاعل وتتكامل، وأن لا واحدة تفضل غيرها في كلّ شيء، أو تنقص عن غيرها في كلّ شيء. ويمكن القول إنّ المقارنة بين الخطاب الفقهي المتشدّد والمصادر التي وصلتنا بشأن التاريخ الاجتماعي، تكشف الفرق بين هوية جامدة مغلقة مشدودة إلى الداخل

(61) لمزيد الاطلاع حول تأثر المسلمين بغيرهم في الملبوس انظر: نجم الدين خلف الله، وظائف اللباس في الحضارة العربية الاسلامية قديما، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، منوبة 1995 - 1995 (رسالة مرقونة)، ص39.

(62) يقدّم مؤلف الونشريسي "المعيار" صورة متميزة عن العلاقات بين المسلمين و"أهل الذمّة" في الغرب الإسلامي.

والماضي ونازعة نحو المماثل والمألوف، وهوية مفتوحة على الخارج ومتحرّكة صوب المغاير والمختلف.

تملي الطبيعة الفروق والتعدّد والاختلاف أمّا الثقافة فهي مشروع يرمي إلى ضبط البشر وجمعهم وتوحيدهم ضمن دائرة مغلقة وصناعة نماذج محدّدة حتى وإن أفضى التماثل التام بينهم والتنميط الخانق إلى السكون والخواء وإلغاء المختلف. بيد أنّ بمقدور فئة من الناس أن تقاوم ذلك الدمج القسري وأن تخرق الحصار المفروض عيها وأن تتصرّف في هامش من الحرية ذلك أنّ الفرد يعرّف بأنّه كائن حريص على التفرّد ولا يكفّ عن صنع ذاته وخلق شروط وجوده، ومن هنا سعيه الدائم إلى الإفلات من الشبكات والقواعد والآليات التي تعمل على محاصرته أو قولبته والحدّ من حريّته. فإذا بالرجل يتشبّه بالمرأة وإذا بالمرأة تتشبّه بالرجل وإذا بالشيخ الكبير يتشبّه بالصغير (63) وإذا بالخاصّة تتشبّه بالعامّة وإذا بالمسلم يتشبّه بغير المسلم وإذا بغير المسلم يتشبّه بالمسلم.

الخاتمة :

مازلت مسألة التشبّه بالآخر مطروحة على الضمير الإسلامي، نُعاين ذلك في الأسئلة الموجّهة إلى الدعاة والناطقين الرسميين باسم المؤسسة الدينية في الفضائيات العربية وفي ركن الإفتاء في الصحف اليومية وفي مواقع شبكات الأنترنات. ولعلّ في ظهور فكرة العولمة وتأزّم المسلم، ما يبرّر استمرار البحث في هذا الموضوع، بل الصراع عبر العلامات السيميائية بين مسلمين متمسّكين باللباس الشرعي ومقلّدين للغرب متشبّثين بلباس "العجم".

(63) كنّا قد عالجنا هذه المسألة في أطروحتنا لنيل دكتورا الدولة، "ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية : الأسباب والدلالات" منوبة 2004، (عمل مرقون) ج 1، ص ص 366 - 371.

بيد أنّ المتأمّل في الخطاب المعاصر حول علاقة المسلمين بغيرهم، ينتبه إلى هيمنة الأطر التقليدية للمعرفة إذ يعتبر التشبّه اختراقا للذات وتهديدا للهوية، التي تفهم على أنّها تطابق وتماثل وبحث عن النقاء والطهر بينما تفيدنا العلوم الإنسانية الحديثة أنّ الهوية متى قامت على التعارض والاختلاف، أدّت إلى الانفتاح على الآخر والاعتراف بحقيقته. وتعطينا الدراسات الغربية الجديدة كالدراسات الثقافية Cultural Studies ودراسات التداخل الثقافي Cross-Cultural الدليل على أنّ تعرّف الواحد إلى نفسه يتمّ في ضوء معرفته بغيره في ذات الوقت (64).

أفضى البحث في موقف عدد من العلماء القدامى من التشبّه بالآخر إلى استقراء النتائج التالية :

- لا يتسنّى لنا فهم تشدّد المنظومة الفقهية مع من رام التشبّه بالآخر إلاّ إذا نزّلناه في سياق تاريخي محدّد. فكما هو معروف دخل الإسلام منذ نشأته، في صراع مع الديانتين السابقتين ولأنّه كان في البدء دينَ أقلية، فقد سعى إلى التأسيس الذاتي للخصوصيّ مؤكدا أنّ الإسلام ليس تقليدا للديانات السابقة، إنّما هو رسالة متميّزة، بل هو أفضل دين قادر على بناء ذاته دون الاتكال على الغير. وما إن تحوّل المجتمع الإسلامي إلى مجتمع الأغلبيّة المهيمنة حتى سعى إلى سنّ قوانين تنظّم علاقته بالأقلية داخل دار الإسلام. ويوحي الحرص على تنظيم العلاقة مع الآخر فردا كان أو مجموعة، برغبة في هيكلة مجتمع تمييزيّ ذلك أنّ التنظيم هو في الواقع، تأسيس لفوارق وتراتبية يأتي المقدّس ليثبّتها. كما يشير هذا التنظيم إلى أنّ الهوية الدينية كانت في الغالب، صراعية لا تواصلية.

---

(64) انظر بخصوص هذه المصطلحات مؤلفا جماعيا :
Key Concepts in Communication and Cultural Studies, Routledge, London and New York,1994, p.p 67 - 72.

ـ ليس منع التشبّه بالآخر حكرا على الثقافة الإسلامية إذ ينزع كلّ مجتمع إلى تكوين رأسمال ثقافي والتميّز بأنساق وبنى محدّدة تعكس خصوصياته. وفي كثير من الحالات، يحول التمركز الثقافي دون بلوغ حدّ التكافؤ بين الذات والآخر (65) كما أنّه يفضي إلى استشراء العنف إذ تتحوّل خصوصيات الشعوب إلى ما يشبه العوازل الخرسانية بين البشر فيعسر التعارف والفهم المتبادل والتعايش.

ـ يعدّ منع التشبّه وسيلة من الوسائل التي تستخدمها الأغلبيّة لتحقيق الضبط الاجتماعي وترسيخ الاعتقاد بضرورة إبقاء المسافة الاجتماعية بينها وبين الأقليّة. وكلّما نجحت الجماعة في تحقيق ذلك، تطوّر الوعي عند كلّ فئة من خلال المقارنة بين هويتها وهوية الآخرين (66). وكلّما وعى المرء حجم التباين لجأ إلى الامتثال لقيمه ودخلن معايير جماعته العضوية وتماهى مع ثقافته. وهذا يعني أنّ الدفاع عن هوية متماسكة يتطلّب اختلاق خطر ما يُتصوّر على أنّه تهديد للهوية الجمعية وبذلك يكرّس مبدأ الانضباط وسلوك الارتهان : أن يرتهن الفرد إلى الجماعة التي ينتمي إليها فيتماثل مع ما تتصوره وما تنتجه ويرى ما تراه ويفعل ما تأمره به دون تساؤل. وهكذا يحدث الانغلاق على الذات فلا إمكان للاختلاف والانفتاح ولا سبيل إلى الاعتراف بالآخر والتعرّف عليه واعتباره صاحب حقّ كامل في أن يكون مختلفا.

ـ إنّ العمل على إدماج الأفراد داخل نسق واحد متجانس والحرص على التنميط بتوحيد مظهر المسلمين الخارجي والسعي إلى تحقيق اللحمة

---

(65) لاحظ أنّ التمركز ليس خاصية عربية فبالرغم من التحولات الطارئة في المجتمعات المعاصرة فإنّ الفرنسيين مثلا يدركون أنّ أنساقهم الثقافية ورؤيتهم لذواتهم ولغيرهم ما تزال محمّلة بمعان ثقافية ضاربة في القدم.

(66) Questioning Identity : Gender, Class, Nation, Edited By Kath Woodward, Routledge, London And New-York, 2000, p137.

بالقوّة، أفعال تعدّ ضربا من التحايل على الواقع، بل هي ضرب من الإيهام : الإيهام بتساوي الجميع وبلحمة البنيان المرصوص وبوجود مجتمع الإجماع والتنميط. غير أنّ ظاهرة التشبّه تكشف علاقات التبادل الفعلي بين المسلمين وأهل الكتاب وغيرهم، بين الرجال والنساء، بين الكبار والصغار، بين الخاصّة والعامة، وهو أمر يضعنا إزاء مجتمعين : مجتمع النقاء والانسجام والانغلاق مقابل مجتمع الاختلاف والتعدّد والانفتاح ومجتمع الهيمنة والتسلّط والعنف في مقابل مجتمع المقاومة.

- ينمّ رفض التشبّه بالآخر عن خوف من فقدان تدريجي لكلّ الفوارق. فليست الفوارق هي التي تؤدي إلى الصراع وإنّما زوالها الذي يعتبر عاملا أساسيا في تفشّي العنف والفوضى [67]. كما أنّه يفضي إلى القضاء على وحدة المجموعة وتماسكها. فقوانين العزل المعنوية والمادية من لباس وهيئة وتنظيم للفضاء بتقسيمه إلى أحياء وغيرها، هي وسيلة من وسائل تثبيت الفوارق ورسم المسافات ضمانا للسلم والأمن والاستقرار الاجتماعي. وهكذا كانت الثقافة عاكسة لبنية مجتمع التفرقة والتمييز وهيمنة الأغلبية على الأقلية في سياق تاريخي اجتماعي محدّد.

ويومئ التشبث بالفوارق والتمييز بين الأنا والآخر إلى الرغبة في ممارسة الهيمنة وإلى تثبيت اللامساواة، وهو ما يحدّد صورة مجتمع ما هل هو مجتمع تمييزي يعتمد آليات التفرقة بين الخاصّة والعامة، الرجل والمرأة، الحرّ والعبد، الكبير والصغير، الغني والفقير، السوي وغير السوي، الأبيض والأسود إلى غير ذلك أم أنّه مجتمع يحاول جاهدا التخفيف من حدّة الفوارق بين مختلف الفئات.

---

(67) انظر في هذا الصدد : René Girard, La violence et le sacré, Paris, Pluriel, 1972.

- نلمس من وراء اهتمام القدامى بتنظيم المجال المرئي والتحكّم في المشهد أو الركح الاجتماعي كهندسة المكان وتوزيع العلامات بدقّة وفق ما يتلاءم مع مختلف الأنساق وتشكيل صورة الأنا والآخر إلى غير ذلك، تمجيدا للصورة مقابل المحتوى والشكلِ الخارجي بدل الجوهر والظاهر مكان الباطن. ذلك أنّ الصورة هي وسيلة إدراك الواقع. وهي الأساس الذي تقوم عليه شتى "الاستراتيجيات" التي بمقتضاها يحتلُ كلّ فرد موقعه ليدافع عن حضوره ويناقش حضور الآخر معه في نفس الفضاء. ومعنى ذلك أنّ منع التشبّه هو شكل من أشكال خدمة السلطة عبر توفير مسلك لمراقبة المجتمع والسيطرة على الركح. ويجب على هذا الفضاء العامّ أن يعكس الاختلاف بين مجتمع الأغلبية والأقلية، بين المُهيمِن والمهيمَن عليه، بين الثقافة الأصيلة المتفوّقة والثقافة الدخيلة. وهكذا يكون منع التشبّه تقنية من تقنيات السلطة المركّزة أساسا على الجسد، وهو عملية تضمن التحكّم بالأفراد ومراقبتهم بهدف تنظيم حقل الرؤية بشكل كامل، أي ما يجب أن تبصره الأنا. والواقع أنّ تمركز الذات مفهوم، فالاصطفاء الذي اختصت به الأديان التوحيدية، أفضي إلى استبعاد الآخر وحجبه من دائرة الإبصار. وليست محاربة التشبّه، في نظرنا، إلاّ محاولة لإسبال الكساء على مشاعر الإعجاب بهذه الثقافة الدخيلة. فبعض المجتمعات ترفض أن تكون ضحية الإغراء وتريد من هذا الإعجاب أن يظلّ خفيّا غير مصرّح به. وهذا يعني أنّ خطاب المنع قد يحجب، في بعض الحالات، حقيقة الانبهار بثقافة الآخر.

- يشير موضوع التشبّه إلى بنية السلطة وطريقة توزيعها وشتى إجراءات الإخضاع التي تلجأ إليها: إخضاع الأجساد والتحكّم بالسلوك ومراقبة الهيئة. فوضع شعار الكفر والمباينة كالزنّار والصليب هو علامة دالة على طاعة الأقليّة للأغلبية واعتراف علني منها بالرضوخ واقتناعها بالمنزلة الدونية التي تحتلها. ويتحوّل إذلالُ المُهيمن للمهيمن عليه إلى أداة

لممارسة الإكراه [68] توصّلُ دينيا عن طريق الحجج الدينية. فهي تنفيذ لأمر الله إذ "أمرنا بإهانتهم وإلزامهم بإظهار الصغار" بل إنّ ذلك قد يكون سببا في دخولهم الإسلام أو إشعارهم بغيّهم إذ"ينبغي أن يهان الكفرة والفسقة زجرا عن كفرهم وفسقهم وعزة لله" [69]. وعلى هذا الأساس لا تكون العلاقة بين الأنا والآخر قائمة على المساواة وضمان حقّ الآخر في الاختلاف والتمايز، بل هي علاقة قائمة على التفاوض والمساومة : إذا أردت أن تعيش معي عليك أن تخضع لشروطي الخاصّة وأن تقبل هيمنتي عليك.

- يعبّر الخوف من التشبّه بالآخر عن ثنائية الطهر والنجاسة المسيطرة على المتخيّل الجمعي، كما أنّه يميط النقاب عن نزعة التطهيرية أو ظاهرة البحث عن النقاء (The Quest for purity) [70]. فهاجس الطهر يسيطر على وعي بعضهم فيجعلهم يراقبون كلّ حركة أو سلوك يصدر عنهم أو عن الآخرين. فنحن إزاء خشية من العلاقات الملوّثة التي تنتج اللاتوازن وتؤدي إلى العبث بالحدود، أي حلول الفوضى. وهذا يعني أنّ قوانين العزل تحمي الذات من التلوّث ومن خطر عدوى النجاسة. وتبعا لذلك توظّف العلامات السيميائية من لباس وطعام ورموز دينية وطقوس للحدّ من

(68) "إنهم يعاقبون لترك ما عرفوا به، سواء أدى إلى تشبيهم بالمسلمين ولا إشكال، أو إلى تشبيههم بالنصارى، لأنّهم يقصدون بالترك إخفاء اليهودية ليزول عنهم الذل والهوان اللازم لهم، لأنّ إلزامهم ذلك ربّما يحملهم على الإسلام...حاصل ما يلزمهم من الصغار الذلة والمسكنة في أقوالهم وأفعالهم حتى يكونوا بذلك تحت قدم كل مسلم حرّ وعبد، ذكر وأنثى. ". ابن الحاج، نفس المصدر، ج 4، ص111. وجاء في ابن قيم الجوزية،"أحكام أهل الذمّة": "قال أبو القاسم الطبري في سياق ما روى النبيّ ممّا يدلّ على وجوب استعمال الغيار لأهل الملل الذين خالفوا الشريعة صغارا وذلاّ وشهرة وعلما عليهم ليفرّقوا من المسلمين في زيهم ولباسهم ولا يتشبّهوا بهم.". ج 2، ص736.

(69) البرزلي، المصدر المذكور، ج 6، ص 495.

(70) لمزيد التعمّق انظر : Mary Douglas, Purity and Danger : An Analysis Of The Concepts of Pollution and Taboo, London : Routledge, 1966

خطر التلوّث وتفشّي العدوى. ويومئ الحرص على رصد مظاهر التلوّث والتحكّم بها إلى تحديد من يكون بالداخل وبالمركز ومن يكون بالخارج وبالهامش (inner/outer).

- يوضّح موقف منع التشبّه المخاوف المقنّعة في تأكيدات "نحن" في مسرح التمثلات المتبادلة. فنحن في علاقة خوف مؤقتة وغير محدّدة: لسنا في الحرب ولكنّها حالة شبيهة بحالة الحرب. وإن كانت المواجهة مع الآخر زمن الحرب مواجهة مباشرة وعسكرية ومُعلنة، فإنّ المواجهة زمن السلم تكون ثقافية مدعومة بنظام اجتماعي ونظام من التمثلات وبثقافة السلطة الانضباطية. ومعنى هذا أنّ التصنيف والتمييز والإقصاء والتهميش والنبذ وغيرها من الممارسات تتولّد، في الواقع، عن شعور دائم باستمرار حالة الحرب. أي الصراع مع الآخر المختلف سواء كان من الداخل أو من الخارج.

قائمة المصادر والمراجع (71)

- البرزلي أبو القاسم، الفتاوى جامع مسائل الأحكام، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002، (ج 1، ج 2، ج 4، ج 6).
- فنسك (أ.ي) المعجم المفهرس للأحاديث النبوية، تونس، دار سحنون، 1987، (م2، م3).
- المهدي الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1999، (ج1، ج 3).
- ابن ماجة ابو عبد الله، السنن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1975، (ج1).
- صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت، دار التراث العربي، 1972، (م7، ج 14).
- ابن الحاج العبدري، المدخل، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972 ، (ج 1، ج 2، ج 4).
- شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر الأوّل، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1929، (السفر الأوّل).
- سهام الدبابي ميساوي، الطعام والشراب في التراث العربي، دكتورا دولة تحت إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، منوبة 2004، ج2..(عمل مرقون) .
- السرخسي شمس الدين، المبسوط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993، (ج 10).
- Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts, Edited by Ruth Barnes and Joanne B.Eicher, Berg, Oxford, 1992.
- Roland Barthes, Système de la Mode, Le Seuil, Paris, 1967.

(71) حسب ورودها في المقال.

- ابن قيّم الجوزية شمس الدين، أحكام أهل الذمّة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، (ج2).
- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (ج 14).
- علي ناصف منصور، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول، بيروت، دار الفكر، 1975، (ج 3).
- الإمام جعفر الصادق، كتاب التقسيم في تعبير الحلم، بيروت، دار البراق، 2004، (تحقيق عليّ زيعور).
- ابن تيمية أحمد، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، قبرص، دار رياض الريس للكتب والنشر، 1992.
- الماوردي أبو الحسن، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.
- Bernard Lewis, Juifs en terre d'islam, Flammarion, Paris, 1986, p 52 (traduit par J. Carnaud)
- ابن عمر يحيى، أحكام السوق، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1975.
- ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- Denis Jeffrey, Jouissance du sacré : Religion et postmodernité, Armand Colin, Paris, 1998
- G.E.Von Grunebaum, L'identité culturelle de l'islam, Gallimard, Paris, 1973) .Traduction de R. Stuvéras)
- خلف الله نجم الدين، وظائف اللباس في الحضارة العربية الإسلامية قديما، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، منوبة 1995 - 1995 (رسالة مرقونة).
- قرامي آمال، "ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية : الأسباب والدلالات" دكتورا الدولة، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي منوبة 2004، (عمل مرقون).

- Key Concepts in Communication and Cultural Studies, Routledge, London and New York,1994.

- Questioning Identity : Gender, Class, Nation, Edited By Kath Woodward,Routledge, London And New- York, 2000.

- René Girard, La violence et le sacré, Paris, Pluriel, 1972

- Mary Douglas, Purity and Danger :An Analysis Of The Concepts of Pollution and Taboo, London: Routledge, 1966 .

آمال قرامي

حوليات الجامعة التونسية - عدد 2006/51 ص ص 345-366

التشريع الإسلامي في ملتقى الثقافات :
أحكام المياه في الأندلس مثالا

بقلم : **زهيّة جويرو**
كلية الآداب - منوبة

من الثابت أنّ الباحث لم يعد في حاجة اليوم إلى البرهنة على أنّ التجربة التاريخيّة الأندلسيّة قد مثّلت أنموذجا من نماذج التثاقف في العصر الوسيط [1] فقد أثبتت دراسات كثيرة أن تجربة التعايش الاجتماعي الطويلة بين مجموعات بشريّة اختلفت أصولها العرقيّة والثقافيّة قد مثلت إطارا مناسبا لحركة تثاقف واسعة النطاق شملت البنى الماديّة - التّقنية والبنى الذهنية على السواء ومنحت الثّقافة الأندلسيّة هويّة مخصوصة ميّزتها عن سائر الثقافات الحافّة بها دون أن تقطع صلاتها بها. إلاّ أنّنا لاحظنا أنّ من محاور هذه التجربة ما لم يحظ بدراسة خاصّة وإن أشير إليه عرضا في بعض الدراسات هو المحور التشريعيّ. ونعني به مختلف العناصر القانونيّة والنظم والأحكام التي شكّلت منظومة نهضت بوظائف النظم القانونيّة

(1) تحول كثرة البحوث في هذا الشأن دون محاولة الإحاطة بجميعها، لذلك نكتفي بالإحاطة على منشور في مجلّدين جمعت فيه سلمى خضراء الجيّوسي عددا هامّا من المقالات المتّصلة بمختلف جوانب .الحضارة العربيّة الإسلاميّة في الأندلس» شارك في تحرير مقالاته عدد كبير من المختصّين في الدّراسات الأندلسية ونشره بهذا العنوان : مركز دراسات الوحدة العربية - ط 2 بيروت 1999

عـامّـة. وهـي وظائف تـخـتـزل عـادة في تنظيم العـلاقـات والمعـامـلات في صلب الهيئة الاجتماعيّة تنظيما سلميّا وفي تحديد قواعد توزيع الثروات والموارد العامّة [2]. ونحن نرجّح أنّ من العوامل التي حالت دون إيلاء هذا المحور عناية مخصوصة سيادة مسلمتين فرضت الأولى منهما اعتبار التشريع الإسلامي مستأثرا بهذه الوظائف في مختلف المناطق التي خضعت لنظام «الدولة الإسلاميّة» وحصرت الثانية مراجع هذا التشريع ضمن المنظومة الفقهيّة وما رتّب فيها من أصول شرعية. نفترض مبدئيّا، وانطلاقا من أنّ المثاقفة حركة مركّبة لا يمكن أن يستثني فعلها مجالات «الثقافة» بمفهومها الأنتروبولوجيّ، أنّ هذا التشريع، قد مثّل هو الآخر في الفضاء الأندلسيّ أحد مجالات تلك الحركة، التقت فيه روافد تنظيميّة تنوّعت بتنوّع مراجعها الثقافيّة. كما نفترض أنّ المنظومة المستقبلة قد استوعبت هذه الروافد عبر مدخلين :

- مدخل قائم في صلب المنظومة الأصوليّة - الفقهيّة ذاتها يتمثّل في ما شرّعته من أصول ثانويّة مكّنتها من استيعاب نسبة هامّة ممّا وجدته سائدا من نظم وأحكام في البيئات المحليّة قبل دخول الإسلام إليها، ومن هذه الأصول العرف والعادة وما جرى به العمل.

- مدخل راجع إلى طبيعة العلاقة الضروريّة في كلّ منظومة ثقافيّة بين البعد المعرفيّ والتقني المحض في ما يتمّ استيعابه والبعد التنظيمي - القانوني المقترن بتلك المعارف المستوعبة والمنظّم لوجوه التصرّف في تلك التقنيات.

وما دامت البرهنة على صحّة هذه الفرضية استنادا إلى التشريع الاسلامي عامّة دون تخصيص أمرا يتجاوز حدود هذا البحث، فإنّنا اخترنا من أبواب هذا التشريع مثالا تطبيقيّا هو أحكام المياه وعرضناها على ما جرى به العمل فعلا في تنظيم مياه السقي في الفلاحة

(2) انظر : Treves, R : Sociologie du droit-PUF. Paris 1995

الأندلسيّة. ونحن نرجّح مبدئيّا أن هذا التنظيم قد تبلور نتيجة لقاء بين المعارف العلميّة المتنوّعة المصادر التي أخذ بها علماء الفلاحة الأندلسيّون والتي لم تكن مفصولة عن أساسها التنظيميّ وما وجده الأندلسيّون قائما في بيئتهم المحلّة وما ورد عليهم من آفاق جغرافيّة مختلفة وما ابتدعوه بأنفسهم من تقنيات ومنشآت مائيّة ومن نظم التصرّف في مياه السقي.

I - أصول نظام الريّ في الأندلس :

1 - المنشآت المائيّة :

حظيت المنشآت المائيّة وتقنيات الريّ (L'hydraulique) في الأندلس خلال العصر الوسيط بكثير من الدراسات منها ما انطلق من جمع ما توفّره المصادر المتنوّعة من معلومات متفرّقة في هذا الموضوع ومنها ما استند إلى نتائج الحفريات الأركيولوجيّة (3). وقد اعتمدت الدراسات في مرحلة أولى مقاربة تقنية حصرت اهتمامها في الجوانب التقنية -

(3) الدراسات في هذا المجال أكثر من أن يحاط بها، نذكر منها على سبيل المثال :

- Glick; t.f.; (1970) : Irrigation and society in medieval valencia. Cambridge, Harvard University Press.

- """; (1995) : From muslim fortress to christian castle : social and cultural change in medieval Spain. Manchester university Press.

ولنفس الباحث مقال معرّب، ضمن المرجع المذكور أعلاه (هامش أ) لخصّ فيه أهمّ نتائج أبحاثه وأحال على أبحاث كثيرة، اسبانيّة خاصّة، في نفس الموضوع : التكنولوجيا الهيدروليّة في الأندلس، مج 2 - ص ص 1345 - 1366 .

- Bazzana ; A.; Guichard; P; Montmessin; Y : L'hydraulique agricole dans al-Andalus : Données textuelles et archéologiques. in : L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-orient, IV : L'eau dans l'agriculture. Travaux Maison de l'Orient N° 14, 1987, pp 57-76.

وفي هذ المقال معلومات وافرة حول حفريات أركيولوجيّة عدّلت نتائجها الكثير من الأفكار السائدة حول هذا الموضوع إلاّ أنّه مقتصر على المنشآت المائيّة وتقنياتها ولم يهتمّ بالجوانب القانونيّة - التنظيميّة إلاّ عرضا.

اهتمّ الباحثون الإسبان المختصّون في الدّراسات الأندلسيّة اهتماما واسعا كذلك بهذا الموضوع، انظر على سبيل المثال :

- Barcelo, M. Krichner, H. ; LLuro ; J.M ; Arquelogia medieval en las afueras del "medievalismo". Barcelona, Editorial Critica. 1980.

- El Agua en zonas'aridas : Arqueologia e historia; del I coloquio de Historia y Medio Fisico. Almeria-1989, 2 vol.

الهندسيّة وفي طبيعة الموادّ المستعملة في صناعة بعض المنشآت المائيّة. إلاّ أنها سريعا ما بدّلت وجهتها بعد أن تبيّنت محدوديّة نتائج هذه المقاربة لتركّز من خلال مقاربة اقتصاديّة - اجتماعيّة على إبراز العلاقة بين نظم الريّ وشبكاته ونظام الأراضي المسقيّة من جهة ونمط التنظيم الاقتصادي الاجتماعيّ من جهة أخرى، وعلى بيان أثر التحوّلات التي شهدها كلّ منهما في الآخر، بل إن من الدراسات ما أدرج البعد الثقافي فاهتمّ بأثر المراجع الثقافية المتنوّعة في تحديد نظم الريّ وتقنياته من جهة وبأثر هذا التفاعل الثقافي المتحقّق في ميدان الفلاحة في بنية الثقافة الأندلسية عامّة من جهة أخرى [4]، أمّا دراستنا فإنها تنطلق من بعض نتائج هذه الدراسات، لتبحث عمّا يقترن بهذا الأساس التقني من نظم وقواعد قانونيّة ساهمت في تحديد ما نسمّيه أحكام المياه في الأندلس.

تشير مصادر متنوّعة منها خاصة كتب الرحلة وكتب المسالك والجغرافيا إلى وجود اثار تدلّ على ما كان معمولا به من نظم وتقنيات في السقي في شبه الجزيرة الإيبيريّة قبل حلول المسلمين بها. ورغم أنّ محدوديّة هذه الإشارات وافتقادها التحديد التاريخيّ الدقيق لا يسمحان لنا بحكم قاطع حوْل أصول هذه النظم والتقنيات، فإنّها في حدّ ذاتها كفيلة بتمكيننا من استخلاص بعض النتائج :

1 - استخدم السكّان الأصليّون ذوو الأصول الرّومانية - القوطيّة الريّ في اسبانيا وإن كان ذلك على نطاق محدود لأنّ الزراعة البعليّة كانت أساس الزراعة عندهم. يؤكّد ذلك أنّ المنشآت المائية القديمة التي وصفتها هذه المصادر والتي عبّر العرب عن إعجابهم بها في الغالب موجّهة للاستعمال الحضري. فقد أشار الحميري في معجمه إلى قناة

(4) - Bolens ; L : (1981) Agronomes andalous du Moyen Age-Paris
"""" (1990) L'Andalousie du quotidien au sacré-IXe - XIIe S; variarum.
- Glick ; T.F. : "Acculturation as an explanatory concept in spanish history". Comparative Studies in Society and History. Vol. 11, 1969. pp 136-154.

شقوبيه (Sogovia) التي كانت تستعمل لتوصيل مياه الشرب، وليس لغايات الزراعة، كما وصف قناة أونبة (Huelva) «وهي قديمة بها آثار للأوّل فيها ماء مجلوب في قناة واسعة قد خرق بها الجبال الشامخة حتّى وصل الماء إلى أسفل هذه المدينة» [5] وفضلا عن القنوات وصف الحميري بعض القناطر القديمة التي كانت تستعمل لتوصيل الماء إلى سكّان المدن الواقعة على ضفاف الأنهار، على غرار القنطرة القائمة على نهر تاجه (Tajo) الذي يشقّ طليطلة (Toledo) وهي «قنطرة عظيمة بنتها ملوك سالفة» ويذكر ما يساعد على تحديد أصل هذه القنطرة عندما يصف طليطلة بأنها «قاعدة القوط ودار مملكتهم وأنها أزليّة من بناء العمالقة» ومن معالمها «وعجيب بنيانها قنطرة يدخل تحتها الماء بعنف وشدّة جري ومع آخر النهر ناعورة ارتفاعها في الجوّ تسعون ذراعا وهي تصعّد الماء إلى أعلى القنطرة ويجري الماء على ظهرها فيدخل المدينة» [6] ومن المنشآت المائيّة الموصوفة والمستعملة لغايات حضرية كذلك الآبار المبنيّة ومنها بئر في حصن روطة بمنطقة شريش (Jerez) «خصّت بماء لا يعلم مثله في بقعة وهي بئر أوليّة قديمة البنية ينزل المرء فيستقي الماء بيده حيث انتهى من البئر» [7] ومنها كذلك الأقبية والبرك، ومثالها ما وصفه بمنطقة جيّان (Jean) المعروفة بكثرة عيونها واطّراد ينابيعها. ففيها «عين ثرّة عذبة عليها قبو من بناء الأوّل ولها بركة كبيرة عليها كان حمّام الثور وفيه صورة من رخام (...) ومن عيونها عين البلاد عليها قبو للأوّل وماؤها لا ينقص في زمان من الأزمان» [8].

---

(5) الحميري، محمد بن عبد المنعم : الروض المعطار في خبر الأقطار، تح. إحسان عبّاس، ط 2، مكتبة لبنان 1984 - ص 63 .

(6) م.س، ص 393.

(7) م.س، ص 340.

(8) م.س. ص 183 .

تؤكّد هذه الإشارات إذن أنّ أكثر ما وجده المسلمون من المنشآت المائيّة الرّاجعة إلى عصور سالفة، كان موظّفا لاستعمالات حضريّة، دون أن ينفي ذلك وجود منشآت للاستعمال الزراعي، منها صهاريج جمع فيها فضل الماء إلى وقت الحاجة، على غرار ما وصفه الحميري في منطقة بجانه (Pechina) «صهريج إلى جانب العين مربّع واسع من بناء الأوّل كانوا قد بنوا على شرقيّه قبوين فأعلاهما هناك ظاهر إلى اليوم والجدر الباقية حواليه واتّخذوا على ذلك الماء قرية كثيرة الزيتون والأشجار وضروب الثمار يسقى جميعها من ذلك الماء تعرف بقرية الحمّة، وما فضل عن سقي القرية يجتمع أسفلها في صهريج عظيم من بناء الأوّل أيضا فإذا تكامل فيه الماء سرّب إلى قرية متخذة تحته تسمّى آبلة فسقيت بذلك الماء [9].

ترجّح هذه الشواهد إذن، وشواهد أخرى مماثلة أثبتتها دراسات معاصرة كثيرة استندت إمّا إلى حفريات أثرية أو معطيات طوبونيميّة، أن الطبقة الأولى التي تشكّل منها نظام الري الأندلسيّ، طبقة تقنية أساسا جمعت بين ما ورثه السكّان المحليّون عن أسلافهم الرّومان من منشآت مائيّة وما أضافه إليها الوافدون الجدد. ذلك أن المنشات القديمة الموروثة لم تعد إثر التحوّلات الجذريّة التي شهدتها المنطقة في مختلف المجالات إبّان الفتح الاسلامي وبعده قادرة على القيام بوظيفتها المطلوبة. إمّا لأنّ أكثرها دفن تحت سطح التربة أو لأنّ المجالات القابلة للسقي بواسطتها محدودة جدّا بينما تحتاج الزّراعات الجديدة التي أدخلها الوافدون إلى شبكات سقي أكثر جدوى. رغم ذلك فإنّ هذه الطبقة قد ساهمت في تحديد ملامح نظام الريّ الأندلسيّ وفي مدّه بخصوصيات جعلته متميّزا عمّا

(9) م.س. ص 79.

كان سائدا من نظم في مناطق أخرى من العالم الإسلامي كمصر وإفريقيّة والمغربين الأوسط والأقصى [10].

إنّ المعطيات الدقيقة التي توفّرها الدراسات الطوبونيميّة [11]، الحفريات الأثريّة تسمح لنا لا محالة بتبيّن حدود واضحة بين ما وجده المسلمون في شبه الجزيرة الإيبيريّة من منشآت مائيّة وما أضافوه إليها بالتوسيع أو بالإحداث، إلاّ أنّها تظلّ غير كافية بالنسبة إلى موضوعنا، ذلك أنّ الاقتصار على الجوانب التقنية المحض وترتيب النتائج عليها غالبا ما يؤول إلى تعميمات غير دقيقة حول نظام الريّ، والحال أنّ دراسة هذا الموضوع يجب أن تأخذ بعين الاعتبار حقيقتين :

- استحالة فصل الجوانب التقنية عن الجانب التنظيمي الذي يشمل القواعد القانونيّة والتراتيب الإداريّة والقضائيّة التي تمّ على أساسها تشغيل تلك التقنيات وتنظيم توزيع المياه وفكّ النزاعات المتعلّقة بها. وهذان الجانبان هما اللّذان يكوّنان معا ما يمكن تسميته بتكنولوجيا الريّ. لذلك نرجّح أنّ هذه الطبقة التقنية غير مفصولة عن جملة من التراتيب والأعراف والقواعد القانونيّة التي ظهرت أصداؤها في نظام الريّ الأندلسيّ وسجّلت حضورها في ما أفتى به فقهاء الأندلس من أحكام في مسائل المياه ونفى الضرر.

- اندماج المعطيات التقنية في نظام اجتماعي واقتصادي وثقافي مختلف تماما عمّا كان سائدا من قبل حدّدته طبيعة التحوّلات العميقة التي شهدها المجال الأندلسيّ على امتداد الفترة الإسلاميّة.

---

(10) Butzer, K. W : "Irrigation agroecosystems in Eastern Spain : Roman or Islamic origins ? ". Annals of the Association of American Geographers; vol 75, 1985, p 499.
- Ribera, J. El sistema de riegos en la huerta valenciana no es obra de los arabes. vol II pp 309-313.
- Bolens I. (1990 Chap II, p. 129

(11) طوماس. ف قليك : التكنولوجيا الهيدروليّة في الأندلس، ضمن : الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس، م.م.، مج 2 - ص 1351 .

لهـذه الأسـبـاب نقـد طومـاس قليك (T. Glick) هذا الصنف من الدراسات لأنّ اقتصارها على الجوانب الماديّة - التقنية للقطع بأصل نظام الريّ الأندلسيّ يحوّلها إلى جدل عقيم تغذّيه مواقف إيديولوجيّة [12] وبيّن أنّ «العرب والبربر الذين قطنوا الأندلس لم يحضروا معهم القنوات أو السدود أو النواعير بل أحضروا معهم الأفكار الخاصّة بذلك فقط «وأنّ هذه الأفكار قد اندمجت في مزيج معقّد يحتاج إلى التفكيك، ألّف بين عناصر متنوّعة المراجع منها «الزراعة الهنديّة والتقنيات الهيدروليّة الرّومانيّة والفارسيّة والنظام القانوني لتوزيع المياه الذي يتضمّن عناصر من النماذج البدويّة العربيّة والبربريّة والتشريع الاسلامي والأعراف الرّومانيّة السّائدة في الرّيف وشكّل صورة مختلفة تماما عن أنظمة الريّ الرومانيّة المتقدّمة سواء في مجال استخدام المياه أو في أسس توزيعها، هذا فضلا عن نوع الاقتصاد الذي يوحّد كلّ ذلك» [13].

2 - المعارف الفلاحيّة :

لقد نوّهت دراسات كثيرة [14] بالثورة التى أحدثها المسلمون في الأندلس سواء في مجال الزراعة التطبيقيّة التي «جعلت شبه الجزيرة الإيبيريّة تعرف بداية أعمق وأكبر تطوّر عرفته الزراعة في هذه البقعة» [15] أو في مجال المعارف الفلاحيّة التي ظلّت تتراكم على مدى القرون لتنشئ بدءا من القرن 4 هـ 10/ م مدرسة قائمة بذاتها غدت تعرف بالمدرسة الفلاحيّة الأندلسيّة.

---

(12) م.س. : ص ص 1349-1350 .

(13) م.س. ص 1350

(14) EI2 ; vol II ; art. Filaha, p 922

- Boelens ; L. : (1981) : م.م.

(15) إكسبيراثيون غارثيا سانشيز : الزراعة في إسبانيا المسلمة، ضمن : الحضارة العربية الإسلامية... م.م، صص 1367-1384، انظر خاصّة : ص 1367 .

ولئن كانت هذه الدراسات تغنينا عن التوسّع في بسط صور من هذا الازهار الذي شهده التأليف في علم الفلاحة، فإنها لا تغنينا عن التنقيب عن بعض آثار هذه المعارف الفلاحيّة في نظام الريّ الأندلسيّ، ذلك أنّها تغافلت هي الأخرى عن العلاقة الضروريّة بين المعارف النظريّة والنظم التطبيقيّة التي جرت على أساسها تقسيم مياه الريّ وتوزيعها، وهي نظم نرجّح أنّها استفادت من تلك المعارف المتنوّعة المصادر.

لا شكّ أنّ المؤلّفات الأندلسيّة في علم الفلاحة تعكس وجها من وجوه حركة التثاقف بما أحالت عليه من روافد شملت التراث الزراعي المحلّي العميق الجذور معارف المحليّة ذات الأصول اللّاتينيّة - المستعربة والمصادر المشرقيّة ذات الأصل الإغريقي البيزنطي والمصادر اللاّتينيّة والمعارف المستقاة من «الفلاحة النبطيّة»، هذا الأثر العربيّ الذي يعدّ انعكاسا لتراث حضارة ما بين النهرين [16].

ومن الواضح أن تأثّر كتب الفلاحة الأندلسيّة بمختلف تلك المصادر قد تفاوت بحسب طبيعة المواضيع. ففي موضوع المياه، وهو الموضوع الذي يعنينا أساسا، يبدو تأثّرها بكتاب «الفلاحة النبطيّة» أوضح حضورا ذلك أن هذا الكتاب قد «تفرّد بتخصيص باب للحديث عن المياه وهو ما لا نجده في كتب الفلاحة اليونانيّة والآتينيّة أو في كتب الفلاحة الرّوميّة المعرّبة» [17] فقد عرض هذا الكتاب طرق استنباط الماء والاستدلال على وجوده وطرق حفر الابار والاحتيال للزيادة في مائها وصفه إطلاعها من عمق ووصف طريقة حفر الآبار العربيّة وكيفية صنع الأنابيب وطرق سياقة الماء وصفة إطلاعه.

---

(16) م.س. ص 1368.

(17) بوراوي الطرابلسي : كتب الفلاحة المعرّبة في المشرق في القرنين 3 و4 هـ / 9 و10 م ونشأة أدب علم الفلاحة العربي : دراسة مقارنة. أطروحة دكتورا - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، شعبة التاريخ، تونس 1999/2000 - ص 396 (مرقون)

يبدو هذا التأثّر واضحا من خلال مؤلّف يعدّ أضخم موسوعة في الفلاحة الأندلسيّة هو مؤلّف ابن العوّام الذي أحال صراحة على ترجمة ابن وحيشة لكتاب «الفلاحة النبطيّة» 190 مرّة [18] ونقل عنْه أحيانا فقرات بأكملها [19].

وعموما، يمكن أن نختزل بعض آثار هذا التراث العلمي في نظم الريّ في الجوانب التالية :

- واكبت هذه المعارف التحوّلات التي شهدها المجال الفلاحي الأندلسيّ، وتوسّعت في وصف ما يقتضيه كلّ صنف من أصناف الزراعات من نظم في الريّ. فقد مرّ المجال الزراعي الأندلسي من نمط يكاد يستأثر به الثالوث المتوسّطي التقليدي (الحبوب، الزيتون، الكروم) [20] وتغلب عليه الزراعات الكبرى البعليّة غالباً، إلى نمط تكثر فيه البساتين والجنّات، ويقوم على الملكيات الصغرى والمتوسّطة حيث تكثر الزراعات السقوية وغراسة الأشجار المثمرة. [21] لذلك اهتمّت هذه المؤلّفات بكلّ التقنيات والأساليب التي تضمن حسن التصرّف في مياه السقي وإيصالها إلى المناطق التي تحتاجها، وهو ما ساهم في توسيع شبكات الريّ وفي تطويرها.

- انعكس هذا التنوّع في أنماط الزراعات وما تبعته من تنوّع في أنماط الملكيات (ملكيات كبرى / ملكيات متوسّطة وصغرى) على نظم

(18) م.س. ص 384.

(19) نشير إلى التماثل بين ما أورده ابن وحشية في باب الاحتيال للزيادة في ماء البئر.. ج ص 76 وما أورده ابن العوّام في نفس المعنى، مج، فصل 3، ص 116 .

(20) Lagardère ; V. : "Droit des eaux et des installations hydrolyques au Maghreb et en Andalus (Xe-XIIes) dans le Miyar d'al-wansarisi". Les cahiers de Tunisie-Tomes XXXII/XXXVIII, N° 145-146, 1988-1989. pp 83-124

(21) Bazzana ; A ; Guichard ; Moutmessin ; Y : م.م. p 57

الريّ، حيث ميّز المختصّون بين نظامين : نظام «الميسو» (Meso) [22] وهو نظام يقوم على ريّ قرى بأكملها ويعتمد مياه الينابيع سواء كانت أنهارا أو وديانا أو عيونا وكانت توزّع بواسطة شبكة أكثر اتّساعا وتعقيدا بفعل الحاجة التي أفرزتها التحوّلات الزراعيّة المشار إليها أعلاه. ونحن نرجّح أن هذا التحوّل قد اقترن بنزاعات كثيرة موضوعها تقاسم هذا الصنف من المياه، سجّلت حضورها بكثافة ملحوظة من خلال مسائل المياه المطروحة على فقهاء أندلسيين عاصروا هذه الفترة (ق 5-6 هـ / 11 - 12 م) [23]. كما نرجّح أنّ هذه النزاعات قد ساهمت في توسيع مدى الأحكام الشرعيّة الخاصّة بالمياه.

أمّا النظام الثاني فهو «نظام الميكرو» (Micro) ويعتمد على مياه الصهاريج والأحواض والنواعير، ويقوم على ريّ مجالات متوسّطة وصغيرة حيث تكثر الزراعات السقوية ويشيع نمط الملكيات الصغرى.

سجّل هذا التنوّع في نظم الريّ أثره في الأصول الكبرى التي رتّب على أساسها الفقه الإسلامي عامّة وفقهاء الأندلس خصوصا أحكام المياه. ورغم أنّنا لا نستطيع الجزم بوجود علاقة مباشرة بين هذين المعطيين، فإنّنا نسجّل نقاط التقاء بين تلك النظم والأصول ترجّح الفرضيّة التي انطلقنا منها.

لقد صنّف علماء الفلاحة الأندلسيّون الماء إلى مياه ينابيع، هي تلك التي أنبعها الله، ومياه مستنبطة هي تلك التي يستنبطها البشر بحفر الآبار وبغير ذلك من أساليب إنباط المياه، ونظّم الفقهاء أحكام المياه انطلاقا

---

(22) قليك : م.م.، ص 1350 .

(23) أنظر الونشريسي : المعيار، خاصّة مج 8.

- ابن رشد الجدّ : الفتاوى، تح. المختار التليلي - بيروت. دار الغرب الاسلامي 1987، خاصّة مج II-III .

من هذا التمييز نفسه. فالمياه التي أنبعها اللّه هي مياه غير قابلة للتملّك، أو هي «غير متملّكة الرقبة» لذك يجوز لكلّ من تقع هذه المياه في مجاله أن يستفيد بها في مختلف وجوه الاستفادة لشربه أو لسقي أرضه وتدور الأحكام المتّصلة بهذا الصنف عادة حول أنصبة المشتركين في الاستفادة منها ومقاييس التداول عليها ونسقه، وهو ما سنفصّل القول فيه لاحقا. ومن الواضح أنّ هذا الصنف من المياه هو الذي شاع في مجال نظام «الميسيو» تؤكّد ذلك الأصول التنظيميّة المشتركة بينهما، وتماثل المشاكل التي أثارها هذا النظام مع النزاعات التي عبّرت عنها مسائل المياه غير المتملّكة الرقبة أو القابلة للتملّك، وهو «ما احتفره الآدميّون لما أحيوه من الأرضين» [24] ويشمل بدوره قسمين : ما يكون ملكا مشتركا بين جماعة، وما يحتفره كلّ واحد في وجه أرضه. ومن الواضح أنّ هذه الأصناف هي التي كانت شائعة في المجالات الخاضعة لنظام «الميكرو»، وهذا ما يفسّر اختلاف أصول هذا النظام عن النظام السّابق ذكره. وقد انعكس هذا الاختلاف على الأحكام التي نظّمت المياه المتملّكة تملّكا كما سيأتي بيانه.

- أشارت كتب الفلاحة الأندلسيّة إلى بعض التقنيات والآلات التي كانت تستعمل لتحديد مناسيب المياه وأنصبة المشتركين فيها، منها الساعات المائيّة، ومنها «الخيط» الذي ترجم إلى الرّومانثيّة بكلمة فيلا (Fila) وبه تقاس حصّة الفرد أو المجموعة أو القرية من الماء المشترك [25] وكانت وحدة القيس هذه تحوّل أحيانا إلى وحدات زمنيّة تحدّد بالساعات أو الأيّام ومنها نشأ نظام «الدولة» أو التداول، الذي أثبت قليك Glick أصوله العربيّة من خلال مقارنته بترتيبات توزيع الماء على نهر بردى في غوطة

---

(24) أنظر هذا التقسيم في : الماوردي : الأحكام السلطانيّة ط 3، القاهرة، 1973، ص ص 180-183.

(25) تحمل إحدى مناطق بلنسة إسم Faitanar، ويبدو أنه تحريف للاسم العربي «خيط النّهر» - أنظر قليك : م.م، ص 1353 .

دمشق ومن المرجّح أنّ هذا العامل كان من العوامل التي سهّلت على الفقهاء إدراجه ضمن ما أفتوا به من أحكام، حتى غدا في نظرهم نظاما شرعيّا، وقد شاع في المجالات الفلاحيّة الأندلسيّة ودخل إلى اللّهجات الإسبانيّة تحت أسماء (Ador) و (Tanda) وهو لا يختلف عن نظام الأدوار الذي كان معمولا به في اليمن في سلسلة الواحات الصحراويّة. ونرجّح أنّ هذا النظام هو الذي رتّب عليه الفقهاء الأندلسيّون مختلف أحكام تقاسم المياه المشتركة.

كما تحدّث علماء الفلاحة عمّا كان يستعمل من منشآت لتقسيم المياه تدعى القواسم التي ترجمت إلى القطالانية والقشتاليّة بـ Partidor أو amatze، وهي منشآت شبيهة من حيث وظيفتها بما وصفه الماوردي من منشآت يبدو أنّها كانت مستخدمة لنفس الغرض في منطقة ما بين النهرين إذ يقول «أن يقتسموا فم النهر عرضا بخشبة تأخذ بجانبي النهر وتقسّم حفور مقدّرة بحقوقهم في الماء يدخل في كلّ حفرة منها قدر ما استحقّه صاحبها من خمس أو عشر ويأخذه إلى أرضه على الأدوار»(26).

تشترك هذه الأدوات في الدّلالة على أنّ أبرز مشكلة أثارتها نظم الريّ الأندلسيّة هي مشكلة تقاسم المياه المشتركة. فكيف عالج الفقهاء هذه المشكلة ؟ وما أثر هذه المعارف المتنوّعة المصادر في ما أفتوا به من أحكام ؟

II - أحكام المياه في الأندلس المسلمة :

إنّ أبرز ما يلاحظ في ما اعتمدناه من مصادر فقهيّة أندلسيّة وغيرها هو اقتصار الأدلّة الشرعيّة المتّصلة بأحكام المياه على حديثين نبويّين، يتعلّق الأوّل بتوزيع ماء الأنهار بين الأعالي والأسافل وينصّ على أنّ

(26) الماوردي، م.م، ص ص 183-182

«للأعلى أن يشرب قبل الأسفل ثمّ يرسل الماء إلى الأسفل الذي يليه» [27] ويتعلّق الثاني بما صار يعرف بقاعدة الكعبيّن وينصّ على أن «يمسك الأعلى إلى الكعبين ثمّ يرسل الأعلى على الأسفل» [28].

من الواضح أنّ هذه الأصول المحدودة والعامّة لم تكن قادرة على تهيئة قاعدة تنظيميّة تستجيب لكلّ الحاجيات المتشعّبة والمستجدّة في بيئات مختلفة مناخيا عن البيئة الحجازيّة كالبيئة العراقيّة والأندلسيّة وفي ظلّ أوضاع كانت تشهد باستمرار تحوّلات جذريّة. وقد عبّر الماوردي عن وعي بهذه العوامل عندما علّق على قاعدة الكعبين المنصوص عليها في الحديث النبوي بقوله «وليس هذا القضاء منه على العموم في الأزمان والبلدان لأنّه مقدّر بالحاجة» [29] وعيّن القواعد التي تقدّر على أساسها الحاجة ومنها اختلاف الأرضين (ما يرتوي باليسير / ما لا يرتوي إلاّ بالكثير) واختلاف ما فيها (للزّرع قدر / للأشجار قدر) واختلاف الفصول (الصيف/الشتاء) واختلاف وقت الزرع (قبله/بعده) واختلاف حال الماء (البقاء/الإنقطاع) لذلك صرّح بأنّ المعتبر في تحديد أنصبة المشتركين في الماء هو «العرف المعهود» وليس ما قضى به الرّسول.

ولسدّ هذا الفراغ الناشئ عمّا تتّسم به الأصول الشرعيّة من محدوديّة وتعميم استنجد فقهاء الأندلس بسوابق القضاء والفتيا فسجّلت مدوّنات الفقه المالكي ومجاميع الفتوى حضورا كثيفا في مسائلهم، وكانت مدوّنة سحنون، نوازل ابن أبي زيد وواضحة ابن حبيب ومستخرجة العتبي ومنتخب الأحكام لابن أبي زمنين ونوازل ابن رشد الجدّ مراجعهم المباشرة في ما أفتوا به من أحكام. إلاّ أنّ هذه المراجع

---

(27) م.س.ص 180

(28) ابن ماجة : السنن، ج 2، ص 95

(29) الماوردي : م.م.ص 181 .

شكليّة الحضور في الحقيقة. فالمعتبر يظلّ في غالب الأحوال ما صرّح به الماوردي وما نصّت عليه هذه المراجع نَفْسُهَا وهو «العرف المعهود»، وما هذا «العرف» في الواقع إلاّ قواعد تعارف عليها الناس وتواضعوا وجرت وفقها أعمالهم حتّى استقرّت مع الزمن. منها ما فرضته تقنيات استغلال الماء وطرقه، ومنها ما استدعاه نظام التناوب على الانتفاع بالماء غير المتملّك الرقبة، ومنها ما هو انعكاس لمعارف وخبرات تتّصل بأصناف الأرضين وبأصناف المزروعات وبما يقتضيه كلّ صنف من مقادير في السقي تضمن وفرة المحصول.

ولو بحثنا عمّا ينتظم تلك الأعراف ويضفي عليها وحدة بدل التشتّت لوجدناه في نظام «الدولة» المشار إليه أعلاه. فالمياه بصنفيها، ما أنبعه اللهه وأجراه وليس للبشر حقّ ملك رقبته وإنّما لهم حق الاشتراك في الانتفاع به، وما أجراه البشر أو استنبطوه فيكون قابلا للتملّك المشترك بينهم، تثير نفس الصنف من النزاعات تقريبا، وهي نزاعات متّصلة بمعايير التداول على الانتفاع بالماء، وبأنصبة المشتركين في الانتفاع به أو في ملكيّته. لذلك جرى حلّ تلك النزاعات طبقا لنفس القواعد التي أسّست نظام التداول.

يستند نظام التداول هذا إلى قاعدة تقنية تمثّلت في نظام المنشآت المائية بمختلف مكوّناته الموروثة والمستحدثة، وفي ما فرضه ذلك النظام من طرق ووسائل لاستغلال الماء تقوم على تجميعه بتسيير المياه الهابطة من المرتفعات والنابعة من باطن الأرض إلى بطون الأودية وروافدها وتجميعها هناك بإقامة السّدود، ثمّ تقام على السدود السواقي لتأخذ الماء إلى المزارع حيث توزّع بدورها في سواق فرعيّة. وقد رسم نصّ مسألة هذا النظام رسما دقيقا إذ يقول «وسئل (ابن علاّق) عن واد طويل وماؤه منحدر من الجبال. فإذا بلغ الماء إلى العمران صنع في أوّله سدّ يلتقف ذلك الماء فيه والساقية تسقي أرضا معلومة إلى آخرها ينشع من تحت السدّ

ماء في مجرى الوادي يصنع له سدّ آخر يسقون (كذا) به أرباب السدّ الأسفل هكذا إلى آخر الوادي [30].

وقد فرض هذا النظام في إقامة السّدود على المشتركين في الانتفاع بمائها مراعاة جملة من القواعد هي في الآن ذاته أحكام المياه المنصوص عليها في المدوّنات الفقهية ومنها :

- لا يحقّ لأحد أن يأخذ الماء من بين السدّين، ولا أن يحدث ساقية في المجالات الواقعة بين السواقي القديمة لأنّ ذلك يفسد على أهل السدّ الأسفل وعلى أصحاب السواقي القديمة أنصبتهم من الماء، ولا يجوز ذلك إلاّ إذا ثبت عدم الضّرر وإذا وافق جميع المشتركين في الماء، فيكون ذلك «تبرّعا على وجه الإحسان» [31].

- تتحدّد الأولويّة في السقي بحسب أزمنة إنشاء السدود والتعمير بها على قاعدة أنّ الماء يحاز بالسّبق «فيكون أهل السدّ الأسفل أحقّ بالماء إذا كان السدّ الأعلى محدثا، ويكون الأعلى أحقّ بالماء إذا كانت عمارتُهما معا أو كان الأعلى أقدَم» [32].

أمّا السواقي المقامة على السدود والمرفوعة منها فإنّها محكومة هي الأخرى بنظام هندسيّ دقيق هو الذي أفرز أحكام إنشائها والانتفاع بمائها. وقد رسمت إحدى المسائل ملامح هذا النظام. وهي مسألة عرضها على ابن علاّق أهل حصن شيروز وفيها أنهم «يملكون عين ماء يقتسمونه على خمس سواق بينهم بالسواء (...) يكون السقي بكل ساقية منها على نوب معلومة يأخذه الأعلى فالأعلى من كلّ ساقية، فإذا أخذ الأعلى النوبة المتّفق عليها بالساعات فإنهم قسموا ماء كل ساقية وأعطوا

(30) الونشريسي : المعيار، مج 8، ص 41

(31) م.س.ص 384 .

(32) م.س.ص 41

لكل واحد بقدر مراجعه من الأرض، فإذا تمّ عدد تلك الساعات بالسقي أرسل الماء إلى جاره الأسفل، فيمسكه الآخر أيضا على قدر ما صار له من الساعات، فإذا تمّت أرسله، هكذا واحدا بعد واحد والأعلى قبل الأسفل إلى أن تتمّ أرض الساقية ثمّ يعود الدور من الأعلى على ذلك الترتيب دائما في جميع تلك السواقي الخمس» [33].

ومن القواعد التي أفرزها ذلك النظام وسجّلت حضورها ضمن أحكام المياه أيضا :

- منع إحداث ساقية إذا ثبت أنّ ذلك يضرّ بأهل السّاقية القديمة [34] ومن وجوه الضّرر المذكورة أنّ «يصير ما كانوا يسقون به في يومين لا يسقون به إلاّ في أربعة أيّام» [35].

- يكون التداول في السقي بهذه السواقي على نوب يتّفق عليها جميع المشتركين في الانتفاع بهذا الماء، ويحدّد مقدار الماء في كلّ نوبة حسب ما يملكه كلّ شريك من الأرض. أمّا نسق التداول فتحدّده مناسيب الماء وعدد المشتركين فيه فيكون «بالأيّام إن قلّوا وبالساعات إن كثروا». [36] أمّا إذا اتّفقوا على نسب فإنّه «يتوجّب الحكم بتلك النسب» [37].

- يكون التناوب في الأدوار إمّا حسب نظام التبدية : يبدأ الأعلى ثمّ من يليه وصولا إلى الأسفل على أن يأخذ كل واحد النوبة المتّفق عليها، أو حسب معيار السّبق، فيكون السابق في حيازة الماء والتعمير به أولى بالتبدية من اللاّحق.

---

(33) م.س. ص 40.

(34) م.س ص 383

(35) م.س ص 380-379 .

(36) الماوردي : م.م، ص 182 .

(37) الونشريسي : م.م.، ج 8 - ص 380 .

- تتحدّد معايير التبدية كذلك وفق ما يستخدم فيه الماء، فإذا كان يستخدم للسقي ولإدارة الأرحاء معا، جاز أن يتصالح أصحاب الجنّات وأصحاب الأرحاء على أيّام معلومة تكون لأصحاب الجنّات أيّام شهور السقي المعلومة وسائر ذلك لأصحاب الأرحاء» [38] هذا في الأوقات العاديّة، أمّا في حالات شحّ الماء وعندما «يحدث في بعض السنين إذا كان جدب وقحط حاجة بالجنّات إلى السقي في غير الشهور المعروفة [39]، عندها يكون أصحاب الجنّات أولى بالبدء بسقي جنّاتهم حتّى وإن أدّى ذلك إلى تعطيل الأرحاء. وقد عُلّل هذا النّظام تعليلا علميّا ينصّ على «أنّ الثمرات إن لم تسق في وقت سقيها هلكت والأرحاء لا تهلك بقطع الماء عنها وإنّما تنقطع المنفعة في ذلك الوقت بها» [40]

- يجوز لمن له نصيب في الماء المشترك أن يتصرّف فيه وفق ما يناسب مصلحته. كأن يستلف الواحد منهم دور صاحبه فيأخذ ماءه «يوما كاملا وطوال اللّيل على أن يعطيه مثل ما أخذ بعد أربعة أيّام أو خمسة» أو أن يكري ماءه «إذ جرت عادتهم بكرائه بينهم» أو يبيعه إذ يجوز لمن «لا حظّ له في ماء القرية أن يشتري ممّن له فيه حظّ [41].

ساهمت هذه القاعدة التقنية المتكوّنة ماديّا من شبكة من السدود والسواقي ومعرفيّا من نظام هندسيّ دقيق أقيمت وفقه تلك الشبكة. في تحديد نظام المياه المشتركة تملّكا وانتفاعا. وهو نظام يؤسّسه كما أسلفنا مبدأ التداول الذي تفرّعت عنه جملة من القواعد الفرعيّة مثّلت بالفعل الأحكام التي جرى وفقها توزيع المياه المشتركة وحلّ النزاعات المتّصلة به.

(38) ابن رشد الجدّ : الفتاوى، مج III ص 1286 .

(39) م.س، مج II ص 1088 .

(40) م.س، مج III ص 1292 .

(41) م.س، ص ص 1306-1307 .

وقد ثبتت هذه الأحكام عبر الزمن ووسّعت بما كان ينضاف إليها من مكتسبات معرفيّة - نظريّة وتطبيقيّة - لتجاري بذلك التوسّع الذي عرفته نظم السقي في المجالات الفلاحيّة الأندلسيّة من جهة والمعارف الفلاحية المتّصلة بطرق إنباط الماء والتكثير فيه وإجرائه من جهة أخرى. وبفضل ذلك اكتسبت قدرة على حفظ التوازنات القائمة وعلى أداء الوظائف التنظيميّة الموكولة إليها، ولعلّ هذا السّبب من الأسباب التي دفعت الفقهاء إلى الأخذ بها وإدراجها ضمن منظومتهم الفقهيّة وتقديمها إلى المتنازعين في صورة فتاوى شرعيّة، بينما لم تكن تلك الأحكام وليدة تفريعات فقهيّة كما هي عادة الفقهاء في فقه الفروع والمسائل، ولا هي مبنيّة وفق المنهج الأصوليّ في تعيين الأحكام الشرعيّة بقدر ما كانت انتاجا مشتركا بين معطيات موضوعيّة وخبرات وتجارب وحسّ عملي ومعارف التقت فيها روافد ثقافية متعدّدة. فنظام التداول هذا وما تولّد عنه من ترتيبات في توزيع مياه الريّ، إنّما هو نظام شائع في مجالات جغرافية متباعدة. قرّبت بينها حركة الناس وما يتبعها من حركة تبادل الأفكار والمعارف والخبرات، فهو النظام الذي ما تزال آثاره باقية إلى اليوم في أراضي الريّ البنسية Huerta valenciane، والذي احتفظت به لهجات أهل البلاد في ذاكرتها [42] فضلّت تتردّد إلى اليوم ألفاظ السد (Azud) والبركة (Alberca) والجبّ (Algibe) والناعورة (noria) والسانية (acena) والقادوس (arcadus) والتنوّر (atonor) والسابله (alcubilla) وهو ذات النظام الذي ظلّ يستخدم فترات طويلة في غوطة دمشق [43] وفي اليمين وسلسلة الواحات الصحراويّة [44] ومن المرجّح أن تشابه المنشآت المائيّة ونظام هندستها هو الذي أنشأ هذا التشابه في مستوى تراتيب توزيع الماء. وهي تراتيب حدّدتها، إلى جانب الأعراف، المعارف

(42) قليك : م.م، ص ص 1354-1355 .

(43) Terrasse ; V. : L'irrigation dans la Gouta de Damas; R.E.I, 1929, p465.

(44) قليك : م.م، ص 1354

والتقنيات المكتسبة التي ما فتئت تتطوّر بتطوّر علوم الفلاحة. فالتناوب على الماء المشترك وفقا لنظام دقيق ولقواعد مضبوطة ما كان ليثبت بمعزل عن التطوّر الذي عرفته وحدات قيس الأنصبة وتقنيات قيس مناسيب الأنهار. فكانت «الفيلة (Fila) أو (Hila) في بلنسيّة و (Hilo) في قشتالة أو «خط النهر» وكانت القراريط في دمشق والفرديّة أو «مسحة الماء» في المغرب [45] وكانت القواسم (almatzem) أو (Partidor) والشطارة (Sistar) جميعها جزءا من نظام تقني فرض ترتيبا معيّنا لنظام السقي عموما.

إن أبرز ما نستخلصه من هذه النماذج هو أنّ الأحكام والقواعد التي انتظمت وفقها مياه السقي وحدّدت نظمه وتراتيب توزيعه في الأندلس المسلمة لم تكن مبنية على أصول شرعيّة قائمة في صلب المنظومة الفقهيّة، بقدر ما كانت وليدة معارف وخبرات ونظم تنوّعت بتنوّع أصول الثقافة الأندلسية من جهة، واختلفت باختلاف أطرها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة من جهة أخرى. فهي ليست مجرّد تقنيات يمكن أن تحلّل وتصنّف دون إرجاعها إلى سياقها المادّي والذهني الثقافي، بل هي نظام معرفيّ خاصّ بمجتمع معيّن وبثقافة معيّنة. لذلك فإنّ دراسة هذا النظام لا تعنينا إلاّ بقدر ما تساعدنا على تبيّن خصائص البنية الذهنية الكامنة وراء مختلف عناصره. فهل يمكن أن نعتقد بين تلك العناصر بروافدها الثقافية المتنوّعة صلة ما تجعلها قادرة على الاندراج ضمن منظومة مخصوصة ؟

لقد رأينا في ذلك النظام دليلا على أن الأصول الشرعيّة المحصورة ضمن المرجعيّة الدينيّة لم تكن قادرة وحدها على أداء ما كان يتطلّبه واقع متحوّل متغيّر من وظائف. ولم تكن السلطة الواسعة التي تمتّع بها الفقهاء في الأندلس وخوّلت لهم أن يكونوا المرجع الذي يلجأ إليه الناس لفضّ

---

(45) الونشريسي : م.م، ج 8 ص. 7.

نزاعاتهم لتخفى هذه الحقيقة. ذلك أنّ سلطة الفقيه مهما اتّسعت لم تكن تعني دائما أنّ سلطة الفقه في تنظيم الواقع المادّي تضاهيها قوّة ونفوذا، واستئثار الفقهاء بسلطة تعيين أحكام النوازل لا يؤول ضرورة إلى استئثار الفقه بسلطة المرجع الوحيد الذي تعيّن من داخله تلك الأحكام. وبعبارة مختزلة نقول إن وضع الفقه في التشريع للواقع لم يكن دائما تابعا لوضع الفقيه في المجتمع. بل إن ما عرضناه من أمثلة تُرجّح، وإن كانت محدودة، أن الأحكام التي انتظم وفقها توزيع مياه السقي في الأندلس، ونطقت ببعضها أجوبة الفقهاء تستند في الغالب إلى مرجعيّة تجريبيّة ومعرفيّة شكّلتها روافد ثقافية عديدة لا يمثّل الفقه الإسلاميّ ضمنها إلاّ رافدا حضوره محدود وشكلي في كثير من الأحيان.

تمثّل هذه النتيجة علامة على وضع حضاريّ مخصوص، عرفت خلاله المجتمعات الاسلاميّة تحوّلات عميقة أفرزت نظما جديدة لم يكن الفقه الإسلامي المسيّج بمنظومة أصوليّة صارمة قادرا، رغم وفرة فروعه ورغم قدرة هذه الفروع على التولّد الذاتي بواسطة آليّة القياس، على أن يهيئ لها قاعدة تنظيميّة مناسبة، وهو ما فسح المجال أمام الأخذ بنظم وأحكام متنوّعة المراجع هي تلك التي انتظم وفقها المجتمع فعلا. بينما انحصر عمل الفقهاء في محاولة إضفاء غطاء شرعي على تلك الأحكام وفي العمل على تبريرها، وهي محاولات ما كانت لتخلو من التكلّف وحتى من التحيّل أحيانا. وكان من المنتظر بفعل استمرار الأوضاع على تلك الحال فترة طويلة وبفعل التراكمات التاريخيّة أن يؤول الأمر إلى ضروب من المفارقات لن تلبث أن تفعل فعلها في تفجير البنى التّقليديّة عندما تصبح عاجزة عن استيعاب التحوّلات الحاصلة دون أن تقدر بنى جديدة على الحلول محلّها، بفعل عوامل كثيرة مركّبة، منها الخارجي ومنها الدّاخلي. ففي المجال الأندلسي مثلا عطّلت حركة الاسترداد المسيحيّ كلّ إمكانات تطوّر البنى المحليّة الأندلسيّة وفرضت على المسلمين هناك المصير المأسويّ المعروف، أمّا في سائر مناطق العالم الاسلاميّ، فإن

أشكالا أخرى، من التدخّلات الأجنبيّة مازالت تحول إلى اليوم دون أن تتابع البنى الناشئة نسق تطوّرها الذاتي، ومازالت تفرض في الواقع الرّاهن انكسارات يصعب رأب ما تسبّبت فيه من تصدّع، وقد تضافر هذا العامل الخارجي مع عوامل داخليّة منها دخول الحضارة الإسلاميّة برمتها في طور من الجمود والانحدار منذ القرن 7 هـ.

زهيّة جويرو

حوليات الجامعة التونسية - عدد 51/2006 ص ص 367 - 404

بنية التضاد في الجملة الشعرية الحديثة
(الضوء والظلام مثالاً)

بقلم : علوي الهاشمي
جامعة البحرين

"ان التوتر ناتج في بعض وجوهه عن التضاد في العمل الشعري. فكلما زاد التضاد كبر التوتر".

ستانلي هايمن

- 1 -

ان دراسة بنية التضاد في الجملة الشعرية الحديثة، يقتضي منا الابتداء هنا من بحث الجملة الشعرية لكونها الأساس في بناء النص الذي يشكل اللحمة الأولى بين سدى المفردات، على اعتبار أن المفردة محايدة بطبيعتها. وهنا يجب التفريق منذ البداية بين نوعين من الجمل الشعرية :

1 - الجملة التعبيرية.

2 - الجملة التصويرية.

أولا : إن من مقومات الجملة التعبيرية الانتظام الذهني الواضح في علاقاته المنطقية التي غالبا ما تتخذ وسيلة لوصف الحالة النفسية أو الموضوع الشعري على العموم. وهو يعتمد في ذلك على منطقية اللغة وانتظامها النحوي السائد الذي قد تنحرف عنه ببعض الدرجات والزوايا كالتقديم والتأخير والحذف والإضافة أو الدخول بذلك النظام اللغوي في حيز ما كان يسمى بالضرورات الشعرية. ويمكن استقراء جميع تلك الانحرافات والضرورات واعتمادها عناصر لخصائص أسلوبية يتميز بها الشاعر في تجربته المفردة من جهة، كما تتميز بها مرحلة شعرية عامة من جهة أخرى. غير أنها رغم ذلك تبقى فى حيز الانتظام المنطقي الذهني الذي يشكل قوانين الجملة التعبيرية بوسائط لغوية وعلائق نحوية معتادة وقريبة من المفهوم أو الفهم السائد والمتعارف عليه.

وما يهمنا في مجال الجملة التعبيرية جانبان :

أ - مواضع الانحراف التعبيرية.

- إشكالية العلاقة بين مستوى الخارج الذهني/المنطقي/الوصفي لتلك الجملة ومستوى مضمونها النفسي/العاطفي/الشعري.

اما مواضع الانحراف فيمكن رؤيتها في ثلاثة مستويات :

مستوى التركيب النحوي والصرفي والدلالي :

بحيث هو لا يختص بالشعر وحده، ولكن من خلال اطراد مظاهره وتكرار عناصره يمكن تلمس خصائص أسلوبية كالإكثار من استخدام الفعل، والمبنيّ للمجهول أو بعض الأدوات اللغوية الى آخره ..

أو التقديم والتأخير والحذف والإضافة والزيادة...

مستوى الضرورات الشعرية :

وهو نوعان : ما يتصل بإطار النظم كالوزن والقافية، وما يتصل بالاختيار النفسي والثقافي. وكلاهما يشكل مفتاحا لدخول عالم النص ومعرفة خصائصه الأسلوبية.

مستوى المجاز :

وهو الانحراف الوحيد الذي تنحرف بواسطته الجملة التعبيرية في مفاصل محددة من سياقها اللغوي المنطقي الوصفي إلى سياق تصويري بواسطة عناصر البلاغة التقليدية خاصة التشبيه ومن ثم الاستعارة فالكناية على التوالي. إنه انتقال من مستوى الحقيقة في التعبير إلى مستوى المجاز في التصوير بوسائط تربط بين الطرفين. ولكنها مفاصل محدودة تشكل بؤرا في النص كغيرها من مستويات الانحراف التي تشكل جميعها مظاهر واضحة لخصائص الجملة التعبيرية إلى خصائص الجملة التصويرية التي تقف من ورائها مقومات أخرى في النوع والدرجة كما سيتضح.

ومن حيث الإشكالية بين الخارج الذهني والمضمون النفسي، تظل علاقة الخارج هي المهيمنة من خلال عنصر المنطق وتغلب قوانين العقل، وذلك من خلال أسلوب الوصف الذي ينسحب على وصف المكان والزمان معاً، المكان: الداخل والخارج، والزمان : الماضي والحاضر والمستقبل، كل على حده، دون محاولة الربط بينها، اللهم إلاّ على سبيل المطابقة او المقابلة أو المقارنة .. وهذه كلها، وإن كانت دوافعها نفسية، فهي تتمثل في التحسر على الماضي أو تذكر مكانٍ ما، إما في محاولة لإرجاعه أو الرغبة في الرجوع إليه وعيشه من جديد ... إلا أن رصف هذه التقابلات لا يتم إلا في إطار الفصل بينها بواسطة عنصر بلاغي قائم على الحدود المنطقية. إن الصورة البلاغية التقليدية وإن جمعها إطار واحد، إلا أنها داخل الإطار تنقسم الى قسمين متجاورين أو متقابلين. وذلك لان

مفهوم الوصف في الفكر العربي يعني التأطير الخارجي وملامسة السطح قبل أن يعني الغوص في الداخل وتحليله وبعث تناقضاته في حركة شبكية أو لولبية [1]. فالوصف حتى وإن تطرق للداخل فهو يتطرق له من الخارج، أي يصف الداخل ويؤطره ويحصره، لا أن ينبعث منه ويوحي به عبر تحليله وتفجيره. وهنا تكمن الإشكالية بين وسيلة المنطق والذهن التي تحدد وتصف وتؤطر وبين الحالة النفسية التي تمثل واقعا مجتمعيا قابلاً للتفجير والتفجر. وكأنما الوصف الشعري إنسان يمسك بيده الباردة ذات القفاز المنمق الجميل لغما خطيرا قابلا كل لحظة للانفجار، ولكنه لا ينفجر أبدا الا حين تمسه غير يد المنطق وأنامل الوصف وتتناوله بحرارة وإحساس مرهف لضيق شرايين القلب عبر ملمس اليد المباشر بعيدا عن أي جسم عازل أو ملمس حاجز مهما كان جميلا أو منمقا أو واضحا. إن الجملة الشعرية لا تنفجر من نواة الجملة التعبيرية الى فضاء الجملة التصويرية الفسيح المتناثر كالشظايا الا بانفجار الحالة النفسية الخاصة وخروجها على الأطر العقلية الجامدة والوصف الخارجي الجاهز ووسائل البلاغة المألوفة.

"فالشاعر يستعمل اللغة لأنه يريد التواصل أي يريد أن يفهم، ولكنه يريد أن يفهم بطريقة ما. إنه يهدف الى إثارة شكل خاص من الفهم، عند

---

(1) غورغي غاتشف (الوعي والفن) ترجمة د.نوفل نيوف ، عالم المعرفة، الكويت، فبراير، 1990، ص . 100. (يميز غورغي غاتشف بين الآداب الشرقية والآداب الأوروبية على أساس التفاعل، لا التجاوز أو التضاد، بين الخاص والعام، أو بين النثري والشعري إذ "تتضح لنا النوعية الخصوصية التي تميز الحقبة الأدبية الأوروبية. انها تكمن في البحث المتوتر المضني عن وحدة التعدد (أي الوحدة التي تنشأ على أساس بيانات معينة)، وهي الوحدة التي تعتبر منذ عهد ارسطو هدفا "للعمل الفني". وهذه الخصوصية الأوروبية هي ما يبدو أن التعبير الفني الحديث عربيا، يسعى لبلوغه بعد إطلاعه على الأدب الأوروبي).

التلقي، يختلف عن الفهم التحليلي الواضح الذي تثيره الرسالة العادية" [2].

ثانيا : الجملة التصويرية :

إن تعريف الجملة التصويرية ينطلق من الاحساس بضرورة تصوير الحالة النفسية/الواقع الشعوري على غير مثال، لان أحدا لا يمكن التنبؤ بدرجة أو شكل أو طبيعة أو طريقة التفجر الشعوري الذي هو حالة خاصة تشبه بصمات الأصابع. وكل تدخل خارجي هو سابق لهذه الحالة، وبالتالي فهو شكل جاهز، قفص، قيد، سجن.. لكائن لم يولد بعد، أو ولد ولكن ليس في مهاد الحرية الطبيعي، إذ سرعان ما تلقفته الأطر والاشكال والأقفاص والسجون. ولهذا تنزع الجملة التصويرية قبل أي شيء آخر نحو الحرية في التعبير على غير مثال أو نموذج فني سابق. وهذا النزوع نحو فضاء الحرية يعني كسر قشر البيضة وتمزيق الشرنقة وتحطيم السائد والمألوف والجاهز من الأبنية والاشكال، وتوظيف لبناتها الصالحة وعناصرها الحية في بناء اشكال جديدة تستشرفها حالة الشعور الجديدة وحركة النفس البكر وتشكلها عبر قوانينها الخاصة ووفق متطلباتها الداخلية الذاتية، فتكون هذه الاشكال بالتالي معبرة عنها وعاكسة لواقعها وإفرازا طبيعيا لحركتها وقوانينها الخاصة.

لذلك لا تنطلق الجملة التصويرية من الفراغ، فهي أولا تتخذ من حركة الذات منطلقا جذريا لها، ثم تتخذ من لبنات الشكل القائم وبعض عناصره الحية بعد تحطيم معماريته وهيكله الجاهز، جذورا قابلة للتنمية الحية وبذورا تتفجر منها الحياة والخصوبة، لانهما يكمنان فيها، طبقا لأسلوب غرسها الجديد في تربة مختلفة وضمن مناخ ومتطلبات

(2) جان كوهين : بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار تو بقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1986، ص 95.

مغايرة. وبهذه الطريقة تحافظ غرسة الشعر الجديدة (الجملة التصويرية) على روح الأمة ولكن مشكلة تشكيلا يتناسب وقوانين تطور الإنسان وحياته وأحلامه. وأهم تلك اللبنات التي تشكل روح البلاغة العربية وابرز عناصر بنائها : التشبيه، الاستعارة، الكناية، البديع، الطباق.

والجملة التصويرية هي من أبرز إمارات الشعر الحديث ومنها ينفجر عالم القصيدة وعالم صاحبها. وهي حين تستمد جذور حياتها من تلك العناصر البلاغية الحية في البلاغة العربية فانها تستخلص ذلك من عصارة الإبداع الشعري والأدبي نفسه، وليس من قشرة التقنين البلاغي. أي انها تعود الى الينابيع والأصول قبل أن يشق لها الفكر النقدي قنوات وجداول تحبس فيها وتسير وفق قوانين حفرها طولا وقصرا وعرضا وارتفاعا... الخ.

"وبهذا المعنى تكون الصورة عريقة في القدم أيضا، شأنها شأن العمل والوعي، في تجربة الإنسان الحياتية والثقافية على السواء". وبذلك يكون "الشكل التصويري المجازي للوعي أقدم من الشكل المنطقي" (3) الذي حاول البلاغيون بعد ذلك أن يقننوا في قيوده تلك الروح الهاربة أو يمسكوا في قفصه "بطائر اللهب" ولو للحظة" (4) وهذا ما يجعل أقدم تاريخ للوعي هو تاريخ الفكر المجازي (الفني) الذي "ينطوي على ما للصورة من أسرار كثيرة طمستها، مع الزمن، تراكمات بالغة التعقيد" (5).

لذلك نجد في الجملة التصويرية الحديثة تداخلا بين تلك العناصر البلاغية المقننة بحيث انعدم الاكتراث لحدودها المعروفة، إذ تداخلت الاستعارة بالتشبيه بالكناية بالبديع بالطباق، كما تداخلت أنواع الاستعارة

(3) غورغي غاتشف : الوعي والفن، ص 12.

(4) نفسه ص 14.

(5) نفسه ص 110.

من تصريحية ومكنية بعضها في البعض الآخر، وتداخلت عناصر التشبيه ببعضها البعض. تماما كما هي الحال في الشعر العربي قبل تقنينه لغويا وبلاغيا، أي قبل صياغته النظرية لحدود البلاغة واللغة التي سجن الشعر العربي فيها بعد عصره الإبداعي الأول. إذ "لم يستطع البلاغيون إقامة حدود حاسمة بين مختلف النشاطات البلاغية، وبالأخص الأساليب البيانية التي بقيت متشابكة ومتداخلة بعضها ببعض، وذلك مرده الى كون هذه الأساليب من تشبيه واستعارة وكناية ... وغيرها تتقاطع في حيز الدلالة، كما أنها تقوم على مرتكزات متشابهة" (6).

وعلى هامش ذلك يمكن القول إن البلاغة العربية وعلم اللغة والنحو، وإن حققت أهدافا تعليمية وعلمية واضحة عبر تطور الأدب العربي، فقد حاصرت الابداع العربي بقوانين وأسوار وقيود لا تستطيع الروح الابداعية التخلص منها بصورة أو بأخرى، إلا في بعض المراحل وعند شعراء أفراد اتهموا بالمروق والخروج على الذوق العربي و الإبداع الأدبي عند العرب. وطبيعي أن يجيء الاتهام أساسا من قبل علماء اللغة والبلاغة والدين. إن أول ما أخذ على النقد العربي، وتحديداً على "عمود الشعر"، حسب شهادة واحد من الشعراء النقاد المعاصرين، "هو نزعة واضحة فيه الى إرساء ثوابت للأدب، وتحديداً للشعر. فالنقد - من خلال هذه النزعة - هو استباق للشعر، او تطويق لامكاناته. وهو كذلك تحديد للذوق، لأنه يضع مواصفات عامة ونهائية للجودة او الجمال" (7).

وفي العصر الحديث بلغ ذلك المروق الخارج عن علم القواعد والقوانين أقصى درجاته من الحدة والمفارقة، في الوقت الذي التصقت فيه

---

(6) جودت فخر الدين : شكل القصيدة العربية في النقد العربي ، دار الحرف العربي/ دار المناهل، ط3، بيروت 2004، ص 132.

(7) نفسه.

الجملة الشعرية من خلال مستواها التصويري اشد ما يكون الالتصاق بروح الأمة الإبداعية عبر عناصر خيالها المتوثب وأشواقها المتجددة في الحياة والتطور.

وربما كان عنصر الطباق من اخطر سمات تلك الروح الإبداعية وأكثرها عمقا وتجذرا في تربة الإبداع الشعري عند العرب، مثلما هو عند غيرهم، وإن كان الفكر البلاغي في مسيرته النقدية الطويلة لم يلتفت الى خطورته، كما فعل مع عناصر البلاغة الأخرى. ويمكننا هنا ان نتتبع خطورة عنصر الطباق في التجربة الشعرية من عدة مستويات أهمها :

المستوى الداخلي :

إن عنصر الطباق ينتمي مباشرة الى عالم الداخل الشعوري والفكري حيث تختمر التجربة الشعرية وتتخلق قبل تشكلها الخارجي. فهو ينبثق عن تلك المعاناة الحادة والصراع المحتدم بين طرفين متنافرين متجاذبين في تجربة الشاعر يقسمان وجوده النفسي والفكري الى شطرين متباعدين يمزقان حياته ويحركانه للتعبير عن صراعهما الدؤوب تعبيرا فنيا يحاول أن يبحث لهما فيه عن صيغة من الوفاق والمطابقة، ولو للحظة، يشعر الشاعر بانتصاره على هذه الخصومة والصراع. ولذلك يشكل هذا العنصر البلاغي أول مقترح عملي ناجح للتعامل مع إشكالية الفصل بين الخارج الذهني والمضمون النفسي، إذ أنه يوحّد بين الوصف وموصوفه وبين الشكل والمضمون في حلقة أساسية وسيطة قائمة على تجاذب الطرفين وتقابلهما الخارجي الذي يجسد صراع الداخل.

المستوى الخارجي :

وهو المستوى التشكيلي لحركة العنصر الداخلية وطرق تمظهرها وتجسدها في الصياغة الشعرية. ولا شك أن الخيال الشعري، هنا، يلعب دورا أساسيا في تشكيل صياغة عنصر الطباق التي تظهر في صيغ نحوية

وصرفية غير متوقعة ولا مألوفة، وبالتالي فهي بذلك تمثل انحرافات أو انزياحات واضحة عن الصيغ اللغوية المألوفة والسائدة. وهي بذلك خارجة عن البلاغي واللغوي، لذلك لا يجد قانون الفكر النقدي لها مخرجاً إلا على سبيل الضرورة الشعرية، في أحسن الأحوال أو يكون انزياحها ذلك خروجا ومروقا لا يغتفر، على الصعيد الاجتماعي والثقافي المتمثل في تخريب اللغة والشعر والذوق العام وتشويش الأفكار وزعزعة العقائد الثابتة.

وعنصر التضاد ضارب بجذوره في نفس الشاعر العربي لأنه يستمد أصوله القوية من تربة الإنسان العربي وشروط حياته النفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، تلك الشروط القائمة على ثنائية الصراع بين الخير والشر، الموت والحياة، الفرد والقبيلة، المجون والانضباط، الحل والترحال، الحرب والسلم، الدين والدنيا، الحركة والسكون، الذكورة والأنوثة.. الخ. وهي شروط حياتية تربط وجوده بواقع الحياة الإنسانية عبر الزمان والمكان، وتوصلها بتجارب الأمم الإنسانية الحية على كل الأصعدة، على الرغم مما تنطوي عليه من تناقض [8].

لذلك نجد هذه الثنائية، عنصر التضاد، متجسدة في أكثر الأعمال الإبداعية العربية كنصوص الشعر والنثر من خطب وأمثال وحكم وقصص شعبية، وفي النص القرآني يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي (سورة الروم) ويولج النهار في الليل ويولج الليل في النهار (سورة الحديد)... الخ.

وبالتالي فهذه الثنائية تلفت الانتباه الى جماليتها الشكلية من خلال تجسيد ذلك الصراع والحركة المتجاذبة في النفس العربية عبر جميع معطيات حياة العربي ووجوده. كما تتمثل جماليتها في قدرتها على

(8) الوعي والفن : ص 14 وللمزيد من التوسع ينظر أيضاً كتاب (تجديد الفكر العربي) لزكي نجيب محمود.

احتواء ذلك الصراع (في المضمون) في صياغة جمالية فنية تقوم على المواءمة والمصالحة في حالة الصراع والخصام نفسها. وهو ما يعطي لفعل الصراع نفسه مشروعيته في حياة الإنسان كمحرك لها وكمعبر عنها في نفس الوقت، أي كمحتوى وصياغة، معنى ومبنى، شكل ومضمون، وصف وموصوف. وهنا بالذات تنكسر عميقا تلك المسافة بين الوصف كتعبير عن الخارج وبين الموصوف كتعبير عن الداخل النفسي. وتضيق الفجوة أو ما اسماه غاتشف "بالتناقض المطلق" (9) بين الشعر والنثر خاصة في مراحل تطور الشعر العربي، وعلى نحو أخص في مرحلة الشعر الحديث بعد تأثرها الواضح بالشعر العالمي والشعر الأوروبي على وجه التحديد (10).

ويتمثل المستوى التشكيلي لعنصر التضاد في عدد من الصيغ التركيبية المتطورة حسب درجة الخيال الشعري والقدرات الفنية، بحيث ترسم لها خطا ناميا من نقطة البساطة والوضوح الى أفق التركيب والغموض. ويؤدي كل من عنصري المكان والزمان أهم دورين في توجيه ذلك المستوى على خط تناميه، بحيث لا يمكن أن يتنزل أساسا إلا على نقطة تقاطع محور الزمان مع محور المكان بصورة أو بأخرى. وان كان المستوى التشكيلي للتضاد تتحدد جماليته بمدى قدرته على تجسيد الصراع أساسا بين الزمان والمكان بصورة تبرز بسهولة انتصار طرف على آخر. وهنا قمة التركيب الشعري في مستوى الثنائية لأنها تشكل ذروة تلاحمها وتجاذبها كما تتمثل أدنى نقطة من ذلك المستوى في أول درجات تماسهما مما يعطي انطباعا بانفصال عنصر المكان عن عنصر الزمان، بحيث يتم تركيز الصورة على علاقات احدهما دون الآخر.

(9) يلاحظ غورغي غاتشف في الأدب العربي الذي يعتبره بمثابة أدب انتقالي من الحقبة "الشرقية" الى الحقبة : الغربية، "في تقديره، "أن التناقض يتجلى في التضاد المطلق بين الشعر. حيث يسيطر مبدأ المجاز البالغ حد الارهاف، وبين النثر الذي ليس له أهمية فنية "(الوعي والفن) ص 101.

(10) انظر الهامش السابق.

1 - العلاقة المكانية :

إن إدراك الشاعر لمثل هذه العلاقة ابسط بكثير من إدراك العلاقات الزمانية، وذلك لثبات الأولى ومحدوديتها وخضوعها لمتناول الحواس، بحيث يمكن هنا إدراك ثنائية الضد بسهولة لأنها موجودة في المكان، مجتمعة فيه، متجاورة أو متقابلة أو متداخلة. فالضد يظهر حسنه الضد، كما يقول الشاعر العربي، وبضدها تتمايز الأشياء. أو كما يقول السريّ الرفاء بالتحديد الدقيق للثنائية :

والحسن ضدان، لا أدري إذا اجتمعا
أنــوارُه فتنتنـــي، أم غيـــاهبُـــهُ

ولكن هذه العلاقات تغدو في الحيز الزماني أكثر تعقيدا، وذلك لان المكان الذي تتحقق فيه متسع ومنتشر ومتفرق. لذلك لا تدرك بالحواس بل بالإدراك والتخيل والتصور. ومثل ذلك قول بدر شاكر السياب "صباحها ظلام" (11) إن العلاقات الزمانية هنا هي في حقيقتها علاقات مكانية، ولكنها علاقات متحركة بسرعة شديدة لذلك فهي تتداخل في بعضها البعض بطريقة يصعب التمييز بين اطرافها، الا بإيقاف حركتها وتمزيق المكان الواسع المتداخل الى أمكنة متفرقة فإلى مكان واحد للتحقق من شكله ولونه وحجمه وتفاصيله الحسية الثابتة، أي فصل الزمان عن المكان، أو إيقاف الزمان في المكان الواحد.

فالمكان في تجربة محمود درويش مثلاً "يحملق في عبث الأزمنة". (حالة حصار، دار الريس، ط2 بيروت، 2002، ص 54) وكذلك : في الحصار، يصير الزمان مكاناً تحجر في أبده/ في الحصار، يصير المكان زماناً تخلف عن موعده (حالة حصار، ص 74).

إن تحقيق الثنائية الضدية في حيز المكان هو أدنى صورة لحركة الزمن القابلة للسرعة، ويتمظهر ذلك لغويا بصياغات متنامية مثل العطف

---

(11) السياب : الأعمال الكاملة، دار العودة، ط1، بيروت 1971، قصيدة الوصية، ص 291.

في قولنا : الليل والنهار والأبيض والأسود، الضوء والظلمة، إذ يتضح ما فيها من تعاقب وتتابع زماني، أي الفصل بين زمنين، لا يتحقق اجتماعهما الا في حيز المكان اللغوي بواسطة وسيط يصل بينهما ويفصل في آن هو العطف، كقول السياب : "النور والظلماء/ أسطورة منحوتة في الصخور" [12]. كما يتمظهر بدرجة أكثر تطورا في الصفة حين يتم وصف الضد بضده كقولنا : الأبيض المسود، الضوء المظلم، النهار الليلي. وذلك لما في الضوء من احتواء على ضده وانطوائه عليه كقول قاسم حداد "الظلام الأبيض" او "العتمة الموغلة في الضوء الواسع" [13]. وهي حركة تتطلب زمنا ما لكي تتحقق في المكان الواحد. ويمكننا ان نكتشف لعبة الزمانين المتعاقبين في المكان الواحد لو نحن عدنا الى قصيدة السياب السابقة (تعتيم) لنجد طالعها يرسم هذه الصورة الزمكانية المبكرة في شعرنا الحديث : حين يذرّ النور - يلقي به التنور - عن وجهك الظلماء [14].

ويتحرك الزمن بصورة أسرع في صيغة الإضافة حين نربط الضدين في قولنا : ضوء الظلمة، نهار الليل، بياض السواد. بحيث لا يمكن إدراك ثنائيتهما الا عبر حركة من التداخل السريع لا تدركها حاسة البصر وحدها.

وكأنما هي "ظل شعاع" الواردة في قول حاوي : "جبهة يغسلها ظل شعاع". او هو "الضوء المداجي عبر عتمات الطريق" [15].

إذن فإن مستوى التضاد في حيز المكان يمر بثلاث علاقات، هي المجاورة، الاحتواء، التداخل، تتحرك بواسطة عنصر الزمان الذي يتداخل

---

(12) بدر شاكر السياب : الأعمال الكامله، مجموعة أنشودة المطر، قصيدة بعنوان (تعتيم) ص 336.

(13) قاسم حداد : شظايا، دار الفارابي، ط1، بيروت 1983، ص 119.

(14) السياب : الأعمال الكاملة، ص 335.

(15) خليل حاوي : الأعمال الكاملة، دار العودة، بيروت، ط1، 1972 مجموعة بيادر الجوع، قصيدة لعازر عام 1962، ص 358.

بدوره، كلما أسرع في حركته، بعنصر المكان الواحد ليفتته في أمكنة كثيرة ينتظمها زمان واحد. وهنا يكمن عنصر الصراع بين الزمان والمكان على مستوى التجريد في ثنائية الضد التي تكشف عن جوهر صراع الذات. فعندما يجتمع المكان يفرق الزمان، ولا يتحقق للزمان وحدته إلا بتفتيت المكان. لذلك اعتبر التاريخ جغرافيا متحركة والجغرافيا تاريخا متجمدا. ولذلك رأى رومان جاكبسون "إن التعارض، في قصيدة ما، بين ما ينتمي الى اللغة التصويرية الاستعارية وبين ما يعود الى مستوى مباشر، يمكن أن يحدده، بشكل قوي، تباين بين المكونات النحوية". كما رأى "أن الخاصية الملزمة للأدوات النحوية والمفاهيم النحوية تضطر الشاعر الى مراعاة هذه المعطيات، وذلك إما بأن ينحو نحو التناظر وأن يعتمد على هذه النماذج البسيطة القابلة للتكرار والواضحة بما فيه الكفاية والتي تنبني على مبدأ ثنائي، وإما يتخذ الاتجاه المعكوس حينما يبحث عن الفوضى الجميلة" (16). أو ما يسميه جان كوهين "عالم الرمز المضلل" حيث نجد القمر ورديآ والعشب أزرق، والشمس سوداء، والليل أخضر(17).

1 - العلاقة الزمانية :

لا يمكن كما أتضح تحقيق هذه العلاقة دون تفتيت المكان وتحريكه عبر حركة الزمان. فقولنا : الليل والنهار تعبر عن زمانين في مكان واحد يمكن الفصل بينهما، لأنهما مفصولان في الذهن، موصولان في المجال اللغوي أو في المكان الواحد. لذلك يمكن القول : الليل جاء والنهار رحل كقول السياب : "أطبقت الدجى ومضى النهار (18)، فنضع كل طرف على طريق مناقض للآخر بحيث يعطى الضد ظهره لضده، فلا يكونان ضدين الا في الحيز اللغوي فحسب وهو حيز ممطوط مقسم الى أجزاء

(16) نفسه. ص 11.

(17) جان كوهين : بنية اللغة الشعرية، ص 127.

(18) الأعمال الكاملة : ص 718.

منفصلة أكثر مما هي متصلة. كما أن الجملة يمكن أن تكتفي بواحدهما عن الآخر فنقول الليل جاء/أو/النهار رحل [19]، بحيث يلغي الضد ضده ويحرمه من الصراع معه وكأنما قد انتصر في ذهن المتكلم على ضده افتراضا ودون أي احتكاك بينهما. ان هذا ما يصفه المناصرة بقوله : "إن فقدت الضوء في العتمة". [20] او هو ما تعبر عنه صورة أخرى للمناصرة يقول فيها : "رخام منازلكم الأبيض شخبطوه بأقلامكم السوداء" [21].

وقولنا مع المناصرة : "الضوء الأسود" [22]، أو النهار الليلي ينطوي على قسمة المكان ضمن المجال اللغوي الى قسمين هما الصفة والموصوف، وتوحيد هما في حركة الزمان التي تجعل الصفة تتبع الموصوف لغويا ونفسيا وفكريا أو منطقياً. فالضدان هنا متطابقان، أي متلاحمان ولكن ينطوي واحدهما بصورة محددة على الآخر. ومن هنا ينقسم المكان الى قسمين فالضوء هو المظلم، أي الموصوف بالظلمة. وذلك لأن الضوء في جملة العطف (الضوء والظلمة) قد انكمش في مكانه المجاور عبر حركة زمانية ليسمح بالظلمة أن تلتف من حوله في مكان أوسع فتشمله وتحيطه بصفتها. في الوقت الذي ظل هو (الضوء) مركز ذلك الاحتواء الذي لا وجود لمحيط الظلمة الا به. فعلى مستوى اللغة لا يمكن أن نقول (المظلم) الا ونفترض وجود موصوف للصفة. فإذا علمنا أن الموصوف معنويا هنا ضد الصفة، انبثق هنا عنصر الصراع في الذهن كما هو في المجال اللغوي ليجسد درجة صراع الذات وتمزقها بين الضدين. ذلك أن

---

(19) "آخر الليل" واحد من اوائل دواوين محمود درويش الشعرية. والليل هنا يوحي بنقيضه (النهار) أي آخر الليل نهار. ومن صور الشاعر : "تغمد النور بليل البؤساء" الأعمال الكاملة، دار العودة ط 1، 1986، ص 127.

(20) عز الدين المناصرة : الأعمال، المؤسسة العربية، بيروت، ط 5، 2001، ص 191.

(21) نفسه، ص 333.

(22) نفسه، ص 340.

"النعت يلعب عادة دور التحديد بطبيعته وأن كل نعت لا ينجز هذا الدور يعتبر انزياحا أو صورة، وهو ما يظهر مع النثر وينمو مع الشعر" [23].

ان من الأمثلة الدالة على ذلك في شعرنا العربي المعاصر قول الشاعر محمود درويش "البياض الأسود احتل المساحات". وتفسر هذا التضاد المتفاعل بين البياض والسواد في الصورة، صورة أخرى للشاعر نفسه يقول فيها : "بريد فارغ، والفجر لا يلسع، والنجمة لا تلمع" [24].

ويمكن مقارنة ذلك بهذه الصورة الشعرية التي يتقابل فيها الليل والضياء في هذا البيت الذي يعود الى بدايات التجربة الشعرية لدى محمود درويش : عزة الشعر لا يدنسها الليل/ منبع الضياء في إبريقي [25] والقصيدة مليئة بمثل هذه الصور اللفظية التقابلية التي يحاول الشاعر فيها ان يخلق علاقات جدلية تتجاوز التقابل او التضاد اللفظي مثل قوله في هذه الأبيات :

كم قطعتُ الظلام أنفث ُعمري — في ثناياك حفنةً من شهيق
واختصرت الدجى برعشة حرفٍ — وبنيت المنى ببيت رقيق ..
أخلق الفجر، والظلام صفيق — ربّ فجر في قلب ليل صفيق
أنت في الظلمة الكئيبة ضوئي — وبدرب الحياة أنت رفيقي

ومن الأمثلة المشابهة لصورة درويش هذه الومضات المقتبسة من ديوان بعنوان (ضوء أسود) من مثل : الفضة تعاني من ليلها الأبيض (ص 57). ليل الفضة (ص 60)، مرآتك السوداء (ص 65) [26].

ويزداد ذلك الصراع في درجته، بالتعبيرعنه في صياغة الإضافة حين يصبح التفريق بين طرفي الثنائية أمرا أكثر تعقيدا بحيث ينهض سؤال

(23) جان كوهين : بنية اللغة الشعرية، ص 138.

(24) محمود درويش : أعراس 614 - 588.

(25) الأعمال الشعرية : مجموعة (عصافير بلا أجنحة) قصيدة بعنوان (لمن ؟) ص 52.

(26) برهان شاوي : ضوء أسود، طبع في المانيا، ط1، اغسطس 1997م.

في الذهن حيال قولنا (ضوء الظلمة) هو : كيف يجتمع الزمنان في مكان واحد ليكونا بدورهما زمنا واحدا ؟ وهذا المستوى من علاقة الزمان يطرح إشكالية الثنائية نفسها بين الزمان والمكان، لذلك يمثل درجة عالية من درجات الصراع رغم التآلف في المجال اللغوي على مستوى المكان الذي يدمج بين المضاف والمضاف إليه دمج الجزء في الكل. غير أنه سرعان ما يمكن فضح عنصر التضاد وجوهر الصراع الحي في درجة عالية من درجاته على المستوى اللغوي بين المضاف والمضاف إليه (الجزء والكل) وذلك في عدم تبعية الواحد للآخر في حركته الإعرابية وفي تعريفه وتنكيره، وإن كان لا يتم للواحد تحقيق ذلك الانفصال الا عبر واقع التبعية نفسه. فالضوء لا يجرد من تعريفه الا للمضاف إليه، كما أن (الظلمة) المضاف إليه لا تقع عليها تبعية الجر المؤبد الا بسبب انتمائها لمضافها فالإضافة إذن تعكس حركة من الصراع بين طرفي الإضافة متمثلة في التبعية القائمة والرغبة في الاستقلال واكتساب الهوية التعريفية الخاصة. وهي صيغة من الصراع اكثر تجسيدا لثنائية الضد من الصيغة اللغوية المنسجمة في العطف بحيث الضد يتبع ضده، ومن صيغة الصفة بحيث الصفة تؤطر الموصوف وتحتويه وتتبعه.

وذلك راجع الى أن عنصر الزمن ظل يتحرك بسرعة حتى تحقق له في المستوى الثالث أن يجمع بين الضدين في صيغة متشابكة متلاحمة يصعب فكها أو تجزئتها أو الفصل بين طرفيها. وهو ما يفتح أفق التصويرعلى قمة التعبير الشعري المتمثل في "التفكير الدرامي" الذي أشار إليه الدكتور عز الدين إسماعيل [27]. ففي إطار هذه الظاهرة "هناك تلازم زمني (تزامن) بين هذه العناصر المتخالفة، يفرض بالضرورة قيام

(27) راجع فصل (النزعة الدرامية) في كتابه (الشعر العربي المعاصر).

وإذا كان صحيحا أن "حشد المتقابلات في العبارة الشعرية لا يصنع منها عبارة درامية، نظراً لأن التقابل في العبارة الشعرية الدرامية ليس مجرد تقابل ألفاظ وإنما هو - بصفة أساسية - تقابل ابعاد نفسية" (32)، فإن ذلك (التقابل في الابعاد النفسية) ينبغي أن ينظر إليه أساسا على نحو ديناميكي متطور عبر ما يجسده التركيب اللغوي للجملة الشعرية، خاصة في إطار العلاقة النحوية الرابطة بين ركني الصورة الدرامية وتطورها على النحو الذي تم التطرق إليه في كل ما سبق. وإذا كانت صيغة التقابل اللغوية بين "الشرق والمغيب" كافية في شعر السياب ومرحلته لبيان هذه الصورة الدرامية، حسب تحليل الدكتور عز الدين إسماعيل (33)، فإنها تغدو اليوم قاصرة عن استيعاب ما حصل من تطور في صياغة التركيب اللغوي للتفكير الدرامي في الشعر العربي الحديث على الشكل الذي لمسناه في صورة "البياض الأسود" المذكورة سابقا لكل من محمود درويش وعز الدين المناصره بعده، كذلك لا ينبغي استخلاص "التفكير الدرامي" في شعرنا الحديث، على مستوى التركيب اللغوي، الا عبر تلك العلاقة النحوية القائمة بين المفردات الدالة على الموقف الدرامي، إضافة الى ربط هذا الموقف بتطور العلاقة المذكورة نفسها، والتي يمكن ملاحظة بداياتها في صورة "غصات شمس تتلوى/ في ظلام حجري" لخليل حاوي (34)، وفي قصيدة الفيتوري (التي يخاطب فيها الليل والحديقة المهجورة) قائلاً : "على جناح الرياح / دخلتها ذات يوم/ فأجهشت في ربيعي / وأظلمت في صباحي" حتى يقول في هذه الصورة الدالة : وكم صباح سجين اطلعته من دجاها (35).

---

(32) عز الدين اسماعيل : الشعر العربي المعاصر، ص 291.

(33) نفسه.

(34) الأعمال الكاملة، قصيدة لعازر 1961، ص 344.

(35) محمد الفيتوري : الأعمال الكاملة، دار العودة، بيروت، ط 1، 1971، ص 81 و 82.

ولعل التركيب اللغوي الدرامي أول وأهم ما ينبغي الالتفات إليه في حكمنا على نمط التعبير في تجارب الشعر العربي الحديث، خاصة ونحن نتوخى الكشف عن أبعاد التفكير الدرامي في هذه التجارب، وذلك قبل أن نتلمس ظواهر درامية تتصل بفنون أخرى كالرواية والمسرح من مثل "الحوار الخارجي/الديالوج "والحوار الداخلي/المونولوج". لان الجملة الشعرية بتركيبها اللغوي المخصوص هي المدماك الأساس في بناء النص الشعري، وهي العلاقة الفاصلة والخاصية المميزة للغة الشعر كجنس أدبي عن سواه من الاجناس الادبية. وعندئذ، فقط، فلينفتح النص الشعري، بصوره ذات التراكيب اللغوية الدرامية، على ما شاء من آفاق الاجناس والفنون الاخرى وطرائق تعبيرها الدرامي المختلفة. فالنص الشعري إن لم يحقق خواصه المميزة (الجامعة المانعة) معرض للذوبان والتلاشي كجنس ادبي في خواص غيره مما تتميز به اجناس الادب الباقية. وسنرى هذه الظاهرة بوضوح أكثر حين نقوم بعد قليل بتحليل قصيدة (أنشودة المطر) تحليلاً موسعاً.

ويبدو أخيرا أن هذه النزعة في التعبير أساسها، في العصر الحديث، الشعر الفرنسي خاصة عند بودلير إمام ذلك الشعر أو شاعر العصر الحديث كما يسميه الدكتور عبد الغفار مكاوي وهو يعرف هذه الظاهرة الأدبية بقوله : "وعلماء الأدب يسمون هذه الوحدة التي تجمع بين طرفين لا يجتمعان عادة بالتناقض الظاهر. وهي صيغة فنية من صيغ التعبير الأدبي تصلح لتصوير الأحوال والمواقف النفسية المعقدة". ويعطي مكاوي عدة صور دالة على هذه الظاهرة من شعر بودلير مثل "عظمة قذرة" أو "منهار وساحر" أو "رعب جذاب" أو "اسود ناصع" [36]. كما يشير الى قصيدة رامبو المعروفة (فينوس) حين يتحدث الشاعر فيها عن "جمالها البشع"، إضافة الى "ان مضمون القصيدة يبين المفارقة الحادة مع

(36) د. عبد الغفارمكاوي : ثورة الشعر الحديث، ص 76.

عنوانها"[37]. ولرامبو قصيدة بعنوان (مدن) يتحدث فيها عن "انهيار الابطال المتألهين" الذي "يبلغ الأعالي"[38]. ونجد لهذه الظاهرة وسواها من مظاهر الجملة الشعرية المذكورة آنفا صدى واضحا في جانب ملحوظ من تجربة الشعر الحديث في الوطن العربي، على نحو ما مر بنا من نماذج سريعة. وكما سنرى في شعر (السياب) وسواه.

ومن الأمثلة السريعة على ذلك، وهي كثيرة لا تحصى، هذان المقطعان للشاعر قاسم حداد، بعد ان غدت عناصر الضد بين الضوء والظلمة تتحرك في فضاء الصورة الشعرية، خارج التركيب اللغوي المحدود، بل اتخذت لها في فضاء الصورة حركة حرة من التراكيب اللغوية والنحوية التي تتناسب وحيويتها الداخلية وابعادها التشكيلية الخاصة. يقول قاسم حداد :

1 - تلك العتمة الموغلة في الضوء الواسع حيث لا يرى في الضوء غير الظلام الأبيض بين العتمة[39].

2 - تقمص الظلام فابتكر ضوءاً تاهت له الابصار قيل جنون وقيل خرس يدبُّ في اللغة[40].

وخلاصة القول إن الواقع في مثل هذا الشعر حسبما يرى عبد الغفار مكاوي "قد تخلص من نظامه المكاني والزمني والموضوعي والنفسي، كما تحرر من تلك التفرقة التي لا نستغني عنها في توجيه

---

(37) نفسه ص 110.

(38) نفسه ص 113.

(39) قاسم حداد : شظايا، ص 119.

(40) نفسه ص 161.

نظرتنا العادية الى الأمور، وأعني بها التفرقة بين الجميل والقبيح، والقريب والبعيد، والنور والظل، والألم والفرح، والأرض والسماء" [41].

- 2 -

ان الربط بين البعد الدرامي الذي أشرنا اليه قبل قليل، وبنية التضاد يبدو، في نظرنا، مسألة ضرورية، نظراً لما ينطوي عليه العمل الدرامي او الموقف الدرامي من جمل تعبر عن حالات التوتر العالي والمواقف المأزومة، فكما يرى امبسون انه "كلما زاد التضاد كبر التوتر" [42]. ولهذا قلنا في مطلع هذه الدراسة بسرعة التداخل بين عنصري الزمان والمكان، مما يصعب على المتأمل فك الاشتباك بينهما خلال القصيدة الحديثة، وذلك لأن "الواقع في هذه القصيدة قد تخلص من نظامه المكاني والزمني والموضوعي والنفسي" [43]، حسب مكاوي كما مر بنا قبل قليل. وهذا يعني ان الواقع والموضوع المرتبط به، كليهما، يغيبان تماماً من العمل الشعري وهو يصل الى أعلى ذروته في التقاء التضاد بالدراما، وذلك في إطار ما نسميه في نقدنا الحديث عادة بالحالة الشعرية. وأكثر من جسّد ظاهرة الربط بين بنية التضاد والموقف الدرامي في شعرنا العربي الحديث رواد هذا الشعر وبخاصة الشعراء التموزيون الذين عبّروا عن ثنائية الضد المتوترة بين الضوء والظلام تعبيراً درامياً عميقاً، وفي مقدمتهم بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وخليل حاوي وأدونيس. ولعل حالة الانبعاث التموزية المتصلة بالأسطورة المعروفة (تموز/عشتار) وارتباطها بصورة التعبير الفنية عن واقع الأمة العربية

---

(41) عبد الغفار مكاوي : ثورة الشعر الحديث، ج 1، ص 33.

(42) ستانلي هايمن : النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ترجمة احسان عباس ومحمد يوسف نجم. دار الثقافة، ج 2، ط 1، بيروت 1960، ص 57.

(43) عبد الغفار مكاوي : ثورة الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، مصر 1972، ص 32.

المراوح بين حالة الموت وحالة الانبعاث في تلك الفترة، هي ما أصّل ظاهرة التعبير الشعري من خلال بنية التضاد بين الضوء والظلام في أشعار هؤلاء الرواد ومن جاء بعدهم.

ان مساحة واسعة من تجربة السياب تقوم على هذه الظاهرة الفريدة، بل يستطيع الباحث ان يراها تمثل صلب هذه التجربة، خاصة حين تطابق الخاص بالعام عند السياب، يوم مر بتجربة المرض القاسية التي جعلت أنفاسه معلقة كل يوم بين الحياة والموت او بين ظلام القبر وضوء الحياة. وعزّز هذه الرؤيا لديه ما مرّ به من تجارب عاطفية انتهى أجملها بأصحابه الى الموت المبكر، على نحو ما يمثله هذا المقطع من قصيدة (حدائق وفيقة) :

لوفيقه
في ظلام العالم السفليّ حقلُ
فيه مما يزرع الموتى حديقة
يلتقي في جوّها صبحٌ وليلُ
وخيالٌ وحقيقة (44)

ان مفردتي (صبح) و(ليل) ليستا منفصلتين الواحدة عن الأخرى، مثلما يبدو عليهما في ظاهر الأمر عن طريق العطف الذي يربط بينهما، نظراً لأن الاثنين معاً، وهما النقيضان، مجتمعان هنا في مكان واحد هو العالم السفلي او الزمن الأسطوري حيث يجتمع الخيال بالحقيقة. وهذا من شأنه ان يجعل الموقف دراميا تبرزصورةُ توتره وتأزمه في تلك البنية من التضاد بين "صبح" و"ليل" مثلما هي بين "خيال" و "حقيقة" والقصيدة مليئة بمثل هذه الصور التي يتقاطع فيها الضوء بالظلام في بنية من التضاد الدرامي المتوتر، كقوله :

(44) بدر شاكر السياب : الأعمال الكاملة، دار العودة، بيروت 1971، ص 125.

ووفيقه
تتمطى في سرير من شعاع القمر
زئبقي أخضر
في شحوب دامع، فيه ابتسام
مثل أفق من ضياء وظلام
وخيال وحقيقة [45]

ولئن كانت بنية التضاد البسيطة المتمثلة في وحدة العطف بين (الضياء والظلام) هي ما يكشف عن حالة التوتر الدرامي هنا وفي المقطع الذي قبله، فإن هذه البنية تغدو أكثر خفاء وعمقاً في قصيدة (شباك وفيقه) التي يعتمد التضاد فيها على توليد صورة "النور" من واقع الظل او الظلام، وذلك عن طريق حركة الشمس وانعكاس نورها الذي يتخلل سعف التخيل ويفر من باب السور المفتوح للتو .. هكذا :

والشمسُ تُكَركر في السَّعف
شباكٌ يضحك في الألق
أم بابٌ يفتحُ في السور
فتفرّ بأجنحة العبق
روحٌ تتلهف للنور [46]

إن بنية التضاد بين الضوء والظلمة قد تلوّنت وتَنَوّعت في شعر السياب، كما تطورت الى الحد الذي غابت فيه عن مستوى الادراك الحسي البسيط، بحيث يحتاج فيه الناظر الى شيء من التحليل العميق للعلاقة بين طرفي بنية التضاد التي تتخايل في الصورة على نحو ما نراه

(45) نفسه، ص 119.

(46) نفسه، تاريخ كتابة القصيدة عام 1961.

في قوله من نفس القصيدة السابقة، ولكن بعيداً عن أجواء الأسطورة التموزية المباشرة :

واخمام السودُ

ياله شلالٌ نور منطفي [47]

والطريف في الأمر أن السياب قد أسس بناء قصيدته المعروفة (انشودة المطر)، فيما يبدو لنا، على هذه الرؤيا الدرامية التي يصطرع فيها الضوء والظلام في انفتاح العين وانطباقها، مذكراً إيانا بالبيت الشعري السائر :

ما بين طرفة عين وانتباهتها يُغيّرُ اللهُ من حالٍ الى حال

ولئن كانت (العينان) هما مفتاح هذه القصيدة السحري الذي راح يديره السياب في المقاطع الأولى من القصيدة، نظراً لما فيهما من غمض وومض، ضوء وظلمة، سواد وبياض، انغلاق وانفتاح، فقد ظلت بنية التضاد بين هذه الاطراف تواصل لعبتها بمستويات مختلفة في باقي أجزاء القصيدة، مما يضيق المجال هنا عن تتبعها. لذلك أكتفي بتحليل مطلع القصيدة تحليلاً مركزاً من زاوية الضوء والظلمة. ثم أقوم بربطه ببعض المقاطع والصور الأخرى ذات الصلة به في هذه القصيدة وغيرها من شعر السياب.

لقد سبقت الاشارة الى أن قصيدة (أنشودة المطر) في مجمل بنائها وفي أساس رؤيتها الشعرية والفكرية والحسية قد قامت على قانون بنية التضاد بين ثنائية الضوء والظلمة. وهذا ما جعل كل أجزاء القصيدة وتفاصيلها الصغيرة والكبيرة ابتداء من المعجم اللفظي مروراً بالجملة الشعرية والصورة والرمز وانتهاء بأفق الرؤية المفتوح على الحلم او

(47) نفسه، ص 126.

الرؤيا، يتشبع جميعه بقانون بنية التضاد بين الضوء والظلمة. ولا شك في أن طالع القصيدة، في النظر النقدي، يمثل دوراً خاصاً في هذا النوع من التشبع. لما يلعبه الطالع عادة من منطلق أساس لبقية أجزاء النص. لذلك نجد هذا المقطع الافتتاحي المكون من السطور العشرة الأولى يشكل مخزناً حياً للظاهرة المدروسة. يقوم الشاعر في بقية المقاطع والأجزاء بفض الاختام عنه، حتى يتم له بناء كامل النص، بعد ان يتابع الظاهرة ويشكلها ويلونها ويتفنن في إبرازها وتصويرها وتفجيرها.

إننا لو بدأنا من فحص المفردة الأساسية التي يُفتتح المقطع، والنصُ كله، بها .. وهي : عيناك، لوجدنا أن ثنائية الضوء والظلمة تشكل أساس هذه اللفظة الحسي. وهو ما يعود بذاكرتنا الشعرية الى بيت جرير المشهور :

إن العيون التي في طرفها حور   قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فسواد مقلة العين وبياض ما حولها، بالمقابل، يمثل تكوينا جمالياً حسياً كثيراً ما أغرم العربي به منذ زمن بعيد، وصار قيمة عليا متداولة في مجالات الشعر العربي والحب والجمال عند الانسان العربي، حتى اتسع المجال به فتجاوز موضوع المرأة الى الناقة والظبي والحصان وسواها.

ان مفردة (عيناك) السيابية إذن تفجر كل ما في الذاكرة العربية من ثنائية الضوء والظلمة، ابتداء من السواد والبياض. ولاشك في ان تجسد هذه الثنائية في العين بالذات، يعطيها حيوية خاصة على مستوى العلاقة بين طرفيها، غمضاً وفتحاً، فرحاً وحزناً، نهاراً وليلاً، بياضاً وسواداً.. الى آخره، مما يجعلها بنية حية مكتنزة بالتضاد، نظراً لكونها تربة خصبة صالحة للتنمية الجمالية والتفجير الشعري. ففي العينين حياة كاملة عميقة لا نهائية للناظر منهما وللناظر اليهما. لذلك كان من السهل على شاعر

مرهف محروم الا من النظر الى النساء الجميلات، بسبب قباحة شكله، كالسياب، ان يرى في عيني من ينظر اليها وكأنهما "غابتا نخيل ساعة السحر".

وإذا تم تركيزنا هنا على البعد التصويري الحسي والخاص، بعيداً عن الدلالات الرمزية الأخرى التي تزدحم بها مفردة (عيناك) في القصيدة، مما سنومئ اليه لاحقاً، فاننا سنجد ان صورة العين التي تحيط بها الأهداب السود الطوال من أعلى ومن أسفل تشبه غابة من النخيل او درباً ازدحمت على جانبيه صفوف النخيل المتشابكة، فصار بذلك غابة موحشة "ساعة السحر". لذلك توحي صورة "ساعة السحر"، هنا، بأن العينين الموصوفتين أقرب الى حالة الغمض والتقطيب، مما يعطي انطباعاً بالحزن والوحشة. وهذا ما تؤكده الصورة المرادفة :

او شرفتان راح ينأى عنهما القمر (48)

ان لعبة الضوء والظلمة واضحة كل الوضوح هنا حتى على المستوى الحسي المتمثل في لفظة الغابة (الموحشة) والشرفة التي راح ينسحب عنها القمر بضوئه ليتركها في ظلام تدريجي دامس.

ولسنا بحاجة، هنا، الى ذكر الآثار والدوائر النفسية العميقة التي يحدثها دوران هاتين الصورتين الحسيتين اللتين هما، في الأصل، صورة واحدة معمقة. وإذا ما نحن تأملنا أكثر في موقع "ساعة السحر" من سياق الصورتين/الصورة، باعتباره النقطة الحرجة التي يتقاطع فيها النقيضان (الضوء والظلمة)، فإننا عندئذ لا بد من تقدير الدور العميق الذي تقوم به بنية التضاد المدروسة هنا، باعتبارها قانون هذا الطالع الشعري على الأقل، ومفتاح التحليل النقدي الذي لا مفر منه لتذوق النص في مجمله.

---

(48) بدر شاكر السياب : الأعمال الكاملة، ص 474.

ولأنه قانون ديناميكي مولّد لبقية الصور والدلالات، فقد أعاد الطالع ذكر المفردة/ المفتاح (عيناك) مرة أخرى لكي يضمن الشاعر استمرارية نصه وديمومة حيويته مع اتصال عاطفته. إلا ان الاعادة جاءت على نحو يختلف كثيراً عما قبل ليتم التقدم بالسياق النصي والرؤية الشعرية خطوة أساسية الى الأمام .. هكذا :

عيناك حين تبسمان تورقُ الكروم
وترقصُ الأضواءُ .. كالأقمار في نهر
يرُجّه المجذاف وهناً ساعة السحر
كأنما تنبض في غوريهما، النجوم ...

إن "عيناك" الأولى تختلف عن "عيناك" الثانية، كما تختلف "ساعة السحر" الأولى عن "ساعة السحر" الثانية رغم تكرارها اللفظي الظاهر. فالاختلاف السياقيّ يفرض عليها اختلافاً دلالياً ويُفجّر في المتلقي شعوراً نفسياً مختلفاً. فالعينان الأولى مغمضتان قليلاً او تميلان الى الإغماض واكتساح السواد فيهما للبياض وازدحام الرموش عليهما ازدحام سعف النخيل على الغابة الكثيفة. وهذا ما يعطي شعوراً بالحزن والهدوء والوحشة واليأس. وقد وقعت "ساعة السحر" الأولى في هذا السياق الدلالي والتصويري القاتم، فانتصر الظلام فيها على الضياء. اما حين تبسم العينان في الثانية فإن الأمر يختلف. فالكروم تورق، وترقص الأضواء .. كالأقمار في نهر. وفي ختام هذا السياق تجيء "ساعة السحر" الثانية فتوحي بانتصار الضوء على الظلمة، حيث العينان مفتوحتان على سعتهما فرحاً وتفاؤلاً. لذلك يصبح ضوء بياضهما الواسع مصدراً لاشعاع الصورة، ويغدو سوادهما كظلام الليل المنسحب الذائب في اتساع رابعة النهار. ونظراً لأن العينين هما ميدان هذا المخاض الصعب فان قانون بنية التضاد بين الضوء والظلمة يواصل فعله ليغلق الدائرة في تلك الاشكالية التقابلية/التماثلية المحيرة التي جسدها تكرار كل من "عيناك" و"ساعة

السحر"، وذلك في هذه الصورة المعبرة التي يعود فيها المقطع / الطالع في ختامه الى العينين ولكن عن طريق الضمير العائد عليهما :

كأنما تنبض في غوريهما، النجوم ...

وليس مثل "نبض النجوم" في أغوار السماء البعيدة دلالة على التعبير عن بنية التضاد بين الضوء والظلمة. فالنبض والومض تعبيران عن حالة من المراوحة المتبادلة بين الحركة والسكون او بين الضوء والظلمة. فإذا كان فعل (الومض) فعلاً بصرياً خالصاً يصلح للنجوم، فإن استخدام فعل "النبض" بدلاً منه، من شأنه، ان يعمق الفعل ويجعل مكانه القلب والأعماق، او ربما يجعل النظر الى العالم يتم بعيون القلب وعاطفة الروح. ويعني هذا أخيراً أن مصدر بنية التضاد في هذا النص، أو في هذا المقطع منه على الأقل، هو أعماق الرؤيا الشعرية لدى السياب، تلك الأعماق التي كانت ميداناً لذلك الصراع بين النقائض كلها، وفي مقدمتها الضوء والظلمة كما رأينا. لهذا السبب، في نظري، نجد المقطع المذكور بأسطره العشرة ينتهي عند الكشف عن أصل اللعبة، كشفاً لفظياً لا يقبل اللف ولا الدوران، اللهم إلا على مستوى التعبير بالصورة الشعرية التي راح فيها "البحر" يعكس صورة العينين وما يراه الشاعر ويحسه فيهما .. هكذا (49) :

وتغرقان في ضباب من أسى شفيف
كالبحر سرَّح اليدين فوقه المساء
دفءُ الشتاء فيه وارتعاشه الخريف
والموت، والميلاد، والظلام، والضياء

ان تفكيك عناصر بنية التضاد جميعها في هذا المقطع، بما فيها عنصرا "الظلام" و"الضياء" اللذان انتهى عندهما المقطع، لدليل واضح على ان الشاعر يريد أن يكشف أصول لعبته وقانون بنيته الأساس التي استبدت

---

(49) الأعمال الكاملة : ص 485.

به، ومن خلالها قام بتركيب العالم تركيباً صورياً معبراً عن تجربته ورؤياه. ويمكن للقارئ متابعة هذه اللعبة، خفاء ووضوحاً، في بقية النص، ليتأكد من قوة القانون المذكورة ودور بنية التضاد بين الضوء والظلمة في حركته واستمراريته.

ويمكننا متابعة اللعبة، للمرة أخيرة، في هذا الموضع النصي الذي انتقلت فيه الرؤية الشعرية الى معالجة الهم السياسي في القصيدة، عن طريق بنية التضاد بين الضوء والظلمة، ولو في إطار الصورة الشعرية .. هكذا :

ومقلتاك بي تطيفان مع المطر
وعبر أمواج الخليج تمسح البروق
سواحل العراق بالنجوم والمحار،
كأنها تهمّ بالشروق
فيسحب الليل عليها من دمٍ دثار

واضح جداً أن المشهد المذكور هو ناتج تطواف "عيناك" السابقة التي تحولت، هنا، الى "مقلتاك" للتركيز فيهما على فعل "الرؤية" الثاقبة الذي يتسع معه شكل العينين مرة ويضيق مرة أخرى، حتى تتمكن المقلتان (السواد والبياض من العين فقط) من الاحاطة بكل تحولات المشهد وبجميع تفاصيله المتغيرة من حال الى حال. لذلك تتحول العينان، هنا، مع تحولها الى مفرده "مقلتاك" بالقصيدة، بما فيها مفردة "عيناك" الى المستوى الرمزي المتصل بالواقع السياسي المشترك بين الشاعر ووطنه. وبسهولة شديدة يمكننا إعادة المشهد الى المكونين الاساسيين في بنية التضاد بين الضوء والظلمة.

فالأمواج والسواحل والبروق والنجوم والمحار والشروق، تقع في المساحة المضيئة من المشهد "كأنها تهمّ بالشروق". ويقع الليل والدم والدثار في المساحة المقابلة. وتبدو المعاناة صعبة في المشهد أمام طرف الضوء

وما يمثله من تداعيات دلالية ورمزية. وهذا سبب العودة في مشهد آخر لاحق الى نفس المعاناة، لعل النصر يكون حليف الضوء هذه المرة حتى لو عن طريق الحلم والرؤيا :

أكاد أسمع العراق يذخر الرعود
ويخزن البروق في السهول والجبال،
حتى إذا ما فضَّ عنها ختمها الرجال
لم تترك الرياح من ثمود
في الواد من أثر

وقبل ان نغادر بالتحليل قصيدة (أنشودة المطر) تنبغي الاشارة ولو بصورة سريعة الى الجانب الاسطوري الذي يشترك فيه السياب مع بقية الشعراء التموزيين، كما مر ذكره، في بنية التضاد بين الضوء والظلام. ويبدو ان هذه السمة الاسطورية قد جاءت السياب بصفة خاصة وشعراء الانبعاث الآخرين بصفة عامة، عن طريق تقاطع محورين مشتركين هما التجربة الخاصة والتجربة العامة المتصلة بثقافة الجماعة المحيطة بالشاعر. فعلى صعيد التجربة العامة كانت ثورة العشرين من القرن الماضي في العراق، وما تلاها من ثورات انتهت بثورة 14 تموز 1958 منطلقاً للأهتمام بالثقافات العراقية القديمة من بابلية وآشورية وسومرية وسواها وبخاصة الاساطير التي تهتم بالموت والحياة، وفي مقدمتها أسطورة عشتار ـ تموز. وقد ساعد اكتشاف (ملحمة جلجامش) التي كتب عن ألواحها الطينية الباحث طه باقر في كتابه المعروف بنفس الاسم، على هذا النوع من الاهتمام لدى السياب وبقية المثقفين والشعراء في العراق.

ويبدو ان اهتمام هذه المنطقة بظلام الموت والقبر (العالم السفلي) مقابل ضوء الحياة والشمس فوق الارض، قد دمغ ثقافة اهلها الاسطورية بطابع التضاد بين عنصري الضوء والظلمة، وقسم أهم آلهتهم الاسطورية الى آلهة لهذا العنصر ومترادفاته في مقابل آلهة العنصر الآخر

ومترادفاته. ويبدو ان لذلك صلة بالثقافات الدينية في إيران القديمة من زردشتية ومانوية، حين كانوا يطلقون إسمي (أهورا مزدا) و (أهريمان) على كل من إلهي الظلام والشر مقابل إله النور والخير والحب والحياة.

ولهذين الإلهين في الحضارات القديمة للمنطقة ما يقابلهما عند الفراعنة والفينقيين، وكذلك عند الاغريق القدماء. وهذا يعني ان بنية التضاد بين الضوء والظلمة بنية متجذرة في الثقافة العالمية القديمة، بما فيها الثقافة العربية كما ذكرنا في مطلع هذه الدراسة.

ولئن كانت هذه السمة الاسطورية العامة لم تتضح بجلاء صريح في قصيدة (انشودة المطر) فقد كشفت عن نفسها في القصيدة التي تلتها في تجربة السياب. وهي قصيدة بعنوان (سربروس في بابل) ويقوم بناؤها على أسطورة عشتار وتموز القتيل، ولنتأمل هذا المقطع الذي تختتم به القصيدة :

ليعو سربروس في الدروب
لينهش الإلهة الخزينة، الإلهة المروعة
فإن من دمائها ستخصب الحبوب
سينبت الإله، فالشرائح الموزعة
تجمعت، تململت. سيولد الضياء
من رحم ينزّ بالدماء

وابتداء من هذه القصيدة. أي انطلاقاً من قصيدة (أنشودة المطر) أساساً، لم تخل قصيدة للسياب من ذكر تموز وعشتار او الهجس بهما، حتى مات الشاعر نفسه في يوم يؤرخه العالم بتاريخ دال هو مولد سيدنا المسيح !

اما على صعيد التجربة الخاصة المتصلة ببنية التضاد بين الضوء والظلمة في شعر السياب، فقد سبق أن أشرنا الى قصيدتيه في موت وفيقة

الحبيبة التي حلّت في العالم السفليّ محلّ عشتار في نظر السياب. ولم يكن السياب قد عرف الموت لأول مرة مع موت وفيقة. فقد هزه قبل ذلك موت أمه وهو طفل صغير فغير مجرى حياته، بما في ذلك نظرته للحياة المشوبة بالموت التي دمغت تجربته الشعرية منذ أول وعيه بالدنيا. لذلك لم يجد السياب من طريقة لمعالجة احتمال الموت سوى الاسطورة. ولهذا يقول في (أنشودة المطر) :

كأن طفلاً بات يهذي قبل أن ينام
بأن أمه - التي أفاق منذ عام
فلم يجدها، ثم حين لجّ في السؤال
قالوا له : "بعد غد تعود .." -
لا بدَّ أن تعود
وإن تهامس الرفاق أنها هناك
في جانب التلّ تنامُ نومة اللحود
كأن صياداً حزيناً يجمعُ الشباك
ويلعنُ المياه والقدر
وينثرُ الغناء حيثُ يأفلُ القمر

إن إصرار السياب / الطفل إزاء موت أمه على القول "لا بد ان تعود" يؤسس تفكيره المثالي المرتبط بالأسطورة، وبأسطورة عشتار التي تحيي تموز القتيل فتخرجه من ظلام العالم السفلي الى نور الحياة. وحال السياب، هذا، في معالجة موت أمه، يشبه لديه حال الصياد الحزين اليائس الذي لا يملك إلا ان "ينثر الغناء حيث يأفل القمر". وليس مصادفة ان ينتهي مشهد موت أمه المتذكَّر بصورة ولَّدتها بنية التضاد بين الضوء والظلمة، تلك المتمثلة في قوله "حيث يأفل القمر".

ويبدو ان تجارب الموت الشخصية التي مر بها السياب في حياته، مثل موت أمه وموت حبيبته وفيقة، مثلت التربة الأولى الخصبة التي نمت

فيها بذرة بنية التضاد بين الموت والحياة، والتي من ثم اتسعت لتشمل التعبير عن بنية التضاد بين الضوء والظلمة، وربما تعابير أخرى تتصل بهذه البنية التكوينية. كما لا يمكن استبعاد دور كل من الثقافتين القديمة والحديثة في بلورة هذه الظاهرة في شعر السياب ومختلف الشعراء العرب الرواد خاصة، على النحو الذي مر بنا من قبل.

وخلاصة القول في هذه الدراسة إن الشعر العربي الحديث قد استفاد فوائد كثيرة من جراء توظيف بنية التضاد بين الضوء والظلمة، وذلك على عدد من المستويات مثل الصورة الشعرية كما رأينا، والبناء الفني المرتبط بشكل القصيدة الخارجي بصرياً (علاقة السواد المكتوب بفراغ الورقة الابيض) على النحو الذي نجده بصورة لفظية مباشرة في هذا النص لقاسم حداد وعنوانه (عزلة) وهو عبارة عن ثلاث كلمات تتوزع كتابتها على بياض الصفحة هكذا :

بدأت

وحيداً

ولم أزل [50]

ولقاسم حداد نص آخر بعنوان (النص) ينطق لسانه ببنية التضاد بين السواد والبياض على هذا النحو الطريف الذي يجسد الشاعر فيه معاناة الكتابة الشعرية. ففي أسفل الزاوية اليسرى من الصفحة البيضاء، احتشدت سطور النص .. هكذا :

الورقة البيضاء
سيّدة الكلام
وعبدةُ القراءة

(50) قاسم حداد : شظايا. ص 46.

بيضاء بعد الكتابة

وتظل بيضاء [51]

وبهذا نجد أن بنية الضوء والظلمة قد صارت أداة تعبيرية في يد الشاعر كأنها الحبر والورقة في سواد الأول وبياض الثانية.

فإذا كانت هذه الظاهره قد بقيت في حدودها التعبيرية الأولى لدى محمود درويش حتى في آخر مجموعاته الشعرية مثل قوله :

سلام على من يشاطرني الانتباه الى

نشوة الضوء، ضوء الفراشة، في ليل هذا النفق ! [52]

إلا أنه ظل يحرص على توظيف هذه البنية البسيطة المباشرة بين الضوء والليل ضمن بناء صوري وفني عميق، مما لا يتسع المجال هنا لتحليله. كما بقيت هذه البنية واضحة بارزة في أكثر الشعر العربي حداثة وعمقاً في بنيته التصويرية والفنية. كما هو الأمر في تجربة الشاعر أدونيس الذي نقتطف من آخر مجموعاته الشعرية هذا المقطع الموسع من قصيدة بعنوان (تنبأ أيها الأعمى) وقد بناه الشاعر كله على بنية التضاد بين الضوء والظلمة :

"أفتح أذنيّ وعينيّ على جمال يميل نحو ضوءٍ يحاربُ ظلاماً ليس إلا امتداداً له ضوء يستأصل نفسه يقيدها وأبحث عن نقيض ليس إلا قناعي الآخر في تاريخ تطمسه كلمات في مسافات أغطّيها برماد ما كتبته وأكتبه وأستنبت الجمال الذي يميل نحو ضوء لا يستأصل غيره بل نفسه في اتجاه مجهول يستوعب السؤال لا يجيب إلا لكي أطرح سؤالاً آخر

(51) قاسم حداد : شظايا، ص 86.

(52) محمود درويش : حالة حصار، دار رياض الريس، ط 2، بيروت 2002، ص 90.

يُتاخم الصمت جناحاً في الحجر يرفرف شيئاً يمتزج بغير عناصره في ذاكرة ليست إلا جُرحاً

يجمعني بما مضى هذه الفاصلة : "المستقبل"

إن أدونيس في هذا المقطع الشعري ذي الدلالة الخاصة في ختام هذه الدراسة، يقيم علاقة جديدة متطورة جداً بين طرفي ثنائية الضوء والظلمة. فهي علاقة لا تقوم على التضاد، كما درجنا في هذا البحث على تسميتها او وصفها، بل على حالة من التماهي والتوالد الداخليين الحميمين، وكأن كلاً منهما يولد من رحم الآخر دون انتهاء. فالشاعر الذي يتقمص دور الرائي، هنا، في صورة أعمى يتنبأ، "يميل نحو ضوء يحارب ظلاماً ليس إلا امتداداً له". وهو ضوء، لذلك، موجه مدروس تقوم الذات الواعية بهندسة أبعاده وتقييد آماده دون ان يفلت زمام المبادرة منها : "ضوء يستأصل نفسه يقيدها" مثلما تفعل الكتابة حين تقوم باستئصال ضوء الورقة وتقييدها بضوء الكتابة الأسود، في سبيل البحث عن ذات جديدة تخرج من رماد الكتابة كما يخرج طائر الفينيق حياً مغسولاً بضوء وعي جديد : "وأبحث عن نقيض ليس إلا قناعي الآخر في تاريخ تطمسه كلمات في مسافات أغطّيها برماد ما كتبته وأكتبه". ان الشاعر الرائي بهذا النوع من التجدد "الفينيقي" الواعي من خلال تجدد فعل الكتابة (السواد المضيء) يستنبت الجمال الذي "يميل نحو ضوء لا يستأصل غيره بل نفسه في اتجاه مجهول". ولا يجمع هذا الرائي الأعمى او الضوء المظلم بكل ما مضى من عمليات التحول سوى الهجس بالمستقبل : تلك الفاصلة التي تكمن بين فعل وآخر من أفعال التحول [53].

لقد أسس أدونيس، هنا وفي مجمل تجربته الشعرية، منحى فنياً جديداً لبنية التضاد بين الضوء والظلمة يقوم على عملية التشخيص

(53) أدونيس : تنبأ أيها الأعمى، دار الساقي، ط 1، بيروت، 2003، ص 192 ـ 193.

الوجودي الرمزي لهذه المعاناة الكبرى بين الضوء والظلمة منذ ان كانا في وجود الانسان. وهو بذلك يتجاوز العملية التصويرية الفنية السريعة، على جمالها وعمقها وأهميتها، التي انتهى اليها مسار الشعر العربي الحديث متمثلاً في واحد من أفضل وأهم رموز اليوم وهو محمود درويش الذي ندرج له هذه النماذج الصورية لبنية التضاد المدروسة :

1 - يسامرنا لمعان الزمرد في ليل زيتوننا [54]

2 - ينسلّ من شجر التوت خيط الحرير

حروفاً على دفتر الليل [55].

3 - كان حبرالظهيرة أبيض [56].

4 - لكنهم أسرجوا الخيل، كي يرقصوا رقصة الخيل

في فضة الليل[57]

5 - للحقيقة وجهان والثلج أسود [58]

6 - عتمة الشمس في الورد [59]

7 - هل أنا من نزلت الى قدميك، ليعلو الكلام

قمراً في حليب لياليك أبيض .... [60]

8 - اسم على خاتم شع منه الظلام [61]

---

(54) محمود درويش : لماذا تركت الحصان وحيداً. رياض الريس، ط 1، لندن، يناير 1995، ص 27.

(55) نفسه، ص 29.

(56) نفسه، ص 106.

(57) نفسه، ص 22.

(58) محمود درويش : أحد عشر كوكباً، دار الجديد، ط 1، بيروت 1992، عنوان قصيدة تمثل الفقرة 15 من قصيدة (أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الاندلسي).

(59) نفسه، ص 21.

(60) نفسه، ص 27.

(61) نفسه، ص 28.

ولقد انتبه أكثر من باحث الى أهمية بنية التضاد او الجدل في تجربة أدونيس، خاصة في نظرته نحو التراث العربي، "فأصبحنا نقرأ نظرة الشاعر أدونيس الى التراث الشعري العربي على انه ليس هوية التشابه والتآلف، بل المتنوع والمتمايز الى درجة التناقض، أي أن له جدلياته الخاصة.[62] كما رأى هذا الناقد "أن ثنائيات حادة، متضادة، متناقضة، صارخة، صراعية بدأت تفرض نفسها على التفكير الشعري المعاصر".

وإذا كان أدونيس، مثله مثل بقية الشعراء العرب الآخرين، قد انطلق من الجدلية الفلسفية المرتبطة ببنية التضاد، مما فصلنا فيه القول في مطلع هذه الدراسة، فان الشعرالعربي، وبخاصة مع أدونيس قد وصل الى مرحلة التعبير عن هذه الازدواجية الفلسفية على نحو شعري فريد [63] (مثلما رأينا في نموذج تنبأ أيها الأعمى) تجاوز به حدود الصراع والتناقضات الجدلية الأولى المتصلة بالنظرية الماركسية منذ هيغل ومن جاء بعده. "وهنا يكمن لغز الجدلية الشعرية، وابتعادها عن معقولية الجدل الفلسفي. وبهذه الجدلية تتجاوز التفكير الفلسفي الجدلي المحض، لتشكل لذاتها النمط التفكيري الشعري المطل"[64]. وهو نمط من التفكير تستقر بذوره في أعماق التاريخ العربي وأساطير المنطقة، كما أشرنا. وقد انشغل به عدد من شعراء العرب الأوائل منذ عنتره بن شداد

---

(62) عبد المعطي سويد : التفكير الشعري وازدواجية التعبير. دار الحوار، ط 1، اللاذقية 1992، ص 44.

(63) نفسه.

(64) نفسه، ص 45.

ومن عاصره وجاء بعده من الشعراء السود الذين جعلوا من دواخلهم وشعرهم صورة نقيضة للون بشرتهم [65] لذلك كانت "المحافظة على التوازن بين المتناقضات واحدة من اساسيات تشكيل الشعر في عصر ما قبل الاسلام" [66].

علوي الهاشمي

(65) نادر كاظم : تمثيلات الآخر (صورة السود في المتخيل العربي الوسيط)، ط 1، المؤسسة العربية، بيروت 2004، ص 500.

(66) رينانا ياكوبي : أصول شكل القصيدة، ترجمة عبد القادر الرباعي. مجلة (جذور) النادي الأدبي بجده، مجلد 2 ، عدد 4، سبتمبر 2000م، ص 227.